

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA *LEGENDA* DE MARGUERITE DE CORTONE († 1297) : SAINTETÉ
FRANCISCANE ET AUTORITÉ RELIGIEUSE FÉMININE DANS
L'ITALIE DU DÉBUT DU XIV^e SIÈCLE

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN HISTOIRE

PAR

LUCIE OBERMEYER

AOÛT 2016

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Je tiens d'abord à exprimer ma reconnaissance envers Piroška Nagy, qui m'a accompagnée tout au long de cette recherche. Merci de m'avoir fait confiance pendant ces deux années, d'avoir suivi mon travail avec intérêt et de m'avoir donné les conseils nécessaires pour progresser dans ma réflexion.

Marie J., merci infiniment. Ton soutien bienveillant a été mon allié le plus précieux pour réussir cette maîtrise.

Merci enfin à mes ami-e-s de Montréal et de France. Votre présence chaleureuse d'un continent à l'autre m'a aidée à prendre du recul par rapport à ce mémoire pour mieux m'y replonger ensuite.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
CHAPITRE UN	
UNE SAINTE FRANCISCANE À CORTONE : CONTEXTE SPATIO- TEMPOREL, SOURCE ET BILAN HISTORIOGRAPHIQUE	6
I. Cortone au XIII ^e siècle	7
1. Description de la cité	7
2. Une situation politique trouble	10
II. Présentation de la source	12
1. Profil biographique de l'auteur et <i>probatio</i> de l'œuvre	13
2. Structure et contenu de l'œuvre	15
3. Genre de l'œuvre	17
4. Parcours biographique de Marguerite d'après la <i>Legenda</i>	19
III. Bilan historiographique	22
1. L'émergence des femmes dans l'histoire religieuse	22
2. Les mystiques au cœur de l'histoire des femmes au Moyen Âge	24
3. L'importance de la figure magdalénienne	29
4. Les saintes et leurs hagiographes : une relation genrée	32
5. La dévotion féminine dans l'historiographie italienne	39
6. Marguerite de Cortone, tertiaire franciscaine	42
7. Conclusion du bilan historiographique	48

CHAPITRE DEUX

UNE FEMME LAÏQUE QUI EMPRUNTE LA VOIE TRACÉE PAR SAINT FRANÇOIS D'ASSISE 50

I. Une dévotion qui se développe dans un cadre franciscain.....	51
1. Modalités de la <i>conversio</i> de Marguerite	51
<i>De l'ordre de la Pénitence au Tiers-Ordre franciscain</i>	51
<i>Une conversio progressive à l'état de pénitence</i>	54
2. La vie pénitentielle d'une tertiaire franciscaine	61
II. Une spiritualité « féminine » ?	65
1. De l'encellulement à la réclusion	66
2. Expériences mystiques dans la <i>Legenda</i>	70
<i>Un insatiable désir eucharistique</i>	71
<i>Marguerite crucifiée</i>	76
Conclusion	80

CHAPITRE TROIS

UNE ALTERNATIVE CHARISMATIQUE À L'AUTORITÉ CLERICALE 82

I. L'origine mystique du charisme de Marguerite	83
II. L'influence publique de Marguerite de Cortone	87
1. Un guide spirituel pour les âmes des fidèles	87
2. Le corps ému de Marguerite : une autre forme de prédication	90
3. Marguerite de Cortone, héraut de la paix civile	94
III. Un équilibre instable des pouvoirs religieux.....	100
1. Une présence charismatique au sein de l'ordre des Frères Mineurs	100
2. Quelles limites au charisme d'une femme laïque ?	103

Conclusion	108
------------------	-----

CHAPITRE QUATRE

LE CULTE DE SAINTE MARGUERITE DE CORTONE AU XIV^e SIÈCLE 110

I. D'une tertiaire franciscaine à la sainte patronne de Cortone	112
1. La « tertia lux » franciscaine ?	112
2. Le culte civique de Marguerite de Cortone	115
II. Une « nouvelle Madeleine » pour les femmes pénitentes.....	119
1. Le culte magdalénien au Moyen Âge.....	119
2. Marguerite « <i>beatissima peccatrix</i> »	121
<i>Une dangereuse féminité</i>	121
<i>Un modèle pénitentiel et contemplatif pour Marguerite</i>	125
3. L'enjeu d'une virginité spirituelle.....	128
<i>Du péché de chair à un corps purifié : le modèle magdalénien</i>	128
<i>L'influence de Marguerite sur les pénitentes de Cortone</i>	131
Conclusion	136

CONCLUSION GÉNÉRALE..... 137

BIBLIOGRAPHIE..... 141

LISTE DES FIGURES ET CARTES

Figure 1. Carte d'Italie centrale	8
Figure 2. Plan de Cortone.....	9
Figure 3. Panneau représentant sainte Marguerite, fin XIII ^e siècle	134

RÉSUMÉ

Ce mémoire étudie la *Legenda de vita et miraculis beatae Margaritae de Cortona*, un texte hagiographique jusqu'ici peu analysé, écrit par le Frère Mineur Giunta Bevegnati au début du XIV^e siècle. L'œuvre de Giunta retrace le parcours spirituel de Marguerite de Cortone, une femme laïque qui entre dans l'ordre de la Pénitence de Cortone, alors dirigé par les Franciscains. Elle devient une figure sainte célébrée par sa communauté et fait l'objet d'un culte local après sa mort en 1297. Par ce travail, nous avons cherché à comprendre les raisons qui ont poussé Giunta à écrire la biographie de Marguerite : à travers son exemple, quel modèle religieux souhaite-t-il transmettre ? À qui s'adresse-t-il et quelle est la portée de son discours hagiographique ? L'étude de la *Legenda* montre que Marguerite est associée à la figure de François d'Assise telle qu'elle a été diffusée par ses biographes au XIII^e siècle. Giunta fait de Marguerite un *exemplar* des valeurs franciscaines parce qu'il souhaite promouvoir le Tiers-Ordre auprès des laïcs et leur donner un modèle auquel ils peuvent s'identifier. Son discours vise plus précisément les femmes laïques, auxquelles il propose une figure dont la vie spirituelle et l'autorité religieuse sont reliées aux conceptions de la féminité en vigueur au Moyen Âge. Surtout, Giunta fait de Marguerite un modèle féminin de conversion et de rédemption en l'associant à la figure médiévale de Marie-Madeleine. En tenant compte du problème de l'absence quasi-totale de sources autres que la *Legenda* à propos de Marguerite, nous nous sommes enfin interrogés sur la réception du modèle créé par Giunta Bevegnati et sur l'influence locale que Marguerite a pu avoir au XIV^e siècle.

Mots-clés : Marguerite de Cortone, Tiers-Ordre, XIV^e siècle, Italie communale, Sainteté médiévale, Charisme, Autorité féminine.

INTRODUCTION

« Tu es ma petite plante en germe, dont les jeunes branches poussent afin de se déployer parmi mes fidèles. Je souhaite que de ces branches coulent les eaux miséricordieuses arrosant les petites plantes desséchées de ce monde. »¹

Lorsque Marguerite franchit les portes de la ville de Cortone avec son jeune fils c. 1275, elle n'a plus de famille, ne possède rien et ne connaît personne dans la ville. Elle demande alors à entrer dans l'ordre laïc de la Pénitence, mais les Frères Mineurs qui le dirigent refusent d'accéder à sa requête, convaincus que la jeune femme au passé trouble n'est pas assez sérieuse pour embrasser une vie de pénitence, de renoncement aux plaisirs du monde et de dévotion à Dieu. Nous sommes bien loin du *topos* hagiographique selon lequel le sujet présente des signes de sainteté reconnus dès l'enfance. Pourtant, à sa mort vingt ans plus tard, Marguerite est reconnue comme sainte par sa communauté et possède une autorité religieuse à laquelle une femme laïque ne peut habituellement pas accéder. Tandis que Marguerite devient au début du XIV^e siècle la sainte patronne de Cortone et fait l'objet d'un culte local, le Frère Giunta Bevegnati, son confesseur, rédige la *Legenda de vita et miraculis beatae Margaritae de Cortona*, dans laquelle il loue son existence vertueuse. Le parcours de Marguerite génère plusieurs interrogations : comment expliquer le succès religieux de Marguerite auprès des Frères et des laïcs ? Pourquoi un Frère Mineur choisit-il de faire d'elle le sujet d'un récit hagiographique ? Qui Giunta souhaite-t-il toucher en diffusant l'histoire de Marguerite ?

La popularité de Marguerite auprès des habitants de Cortone rappelle qu'entre le XIII^e et le XV^e siècle, l'Occident médiéval connaît une forte diffusion du culte de nouveaux saints, qui, sans nécessairement être reconnus comme tels

¹ Ainsi s'adresse Jésus-Christ à Marguerite : « [...] Tu plantula mea ramos nouos germines et expandas, ut expandantur inter fideles meos. Ex quibus ramis uolo quod fluant aque misericordie, ad siccas mundi plantulas humidandas. », *Legenda, op. cit.*, X, 8, l. 195-196, p. 436.

par l'institution pontificale, sont plus nombreux que jamais et transforment le visage de la dévotion populaire. Ces saints sont pour la plupart laïcs ; en Italie, ils sont majoritairement issus du *popolo*², et sont parfois même de simples paysans. Si les saints des premiers siècles de la Chrétienté ne disparaissent pas, les laïcs leur préfèrent, à partir du XIII^e siècle, des personnages proches d'eux, qu'ils ont connus et qui leur ressemblent. Georges Duby y voit une des manifestations de l'appropriation du christianisme par la masse des fidèles, de sorte que la religion n'est plus uniquement une « affaire de prêtres ».³

Le XIII^e siècle est aussi celui de la naissance et du spectaculaire développement des ordres mendiants dans le monde urbain occidental. Les deux principaux ordres s'installent dans les villes européennes entre 1210 et 1230 : l'ordre des Frères Prêcheurs est fondé à Toulouse et s'établit ensuite en France, en Italie et dans les pays du nord, tandis que les Franciscains, auxquels nous nous intéressons ici, prêchent d'abord en Italie centrale puis au-delà des Alpes, en France, en Allemagne, en Angleterre et jusqu'en Terre Sainte. À partir des dernières décennies du XIII^e siècle et tout au long du XIV^e siècle, les Frères Mineurs, constatant le succès des cultes locaux auprès des populations urbaines d'Italie, cherchent à rediriger l'effervescence populaire vers des figures saintes franciscaines, afin de diffuser leurs propres modèles de sainteté et exalter la perfection du genre de vie proposé par saint François. Pour cela, les Frères rédigent des *vitae* afin de conserver leur souvenir et exalter leurs vertus, qu'ils font ensuite connaître par la lecture de ces textes hagiographiques lors de l'office ou d'un sermon. Au XIV^e siècle, les saints italiens ainsi célébrés par les Franciscains se comptent par centaines.⁴ Le succès de l'entreprise des Frères Mineurs est inégal selon les régions et mitigé dans les campagnes, mais leur emprise sur le culte local des saints est néanmoins particulièrement forte en Toscane et en Ombrie, très tôt influencées par les ordres mendiants.

² Bourgeoisie commerçante et artisanale italienne.

³ Georges Duby, *Le temps des cathédrales. L'art et la société* (980-1420), Paris, Gallimard, 1976.

⁴ André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge (1198-1431)*, Rome, École Française de Rome, 1988, p. 137.

Cette sainteté franciscaine et italienne se distingue par son caractère laïc et féminin. S'ils n'ignorent pas les hommes pieux, les Frères Mineurs cherchent à mettre en avant des femmes ayant fait partie de l'ordre de la Pénitence. Celui-ci est constitué d'hommes et de femmes laïcs qui ne veulent ou ne peuvent entrer dans un ordre régulier, mais qui désirent expier leurs péchés par la pénitence et vivre une existence la plus conforme possible aux modèles évangéliques. Les Frères Mineurs ont une grande influence sur ces pénitents tout au long du XIII^e siècle, et en 1289, le pape Nicolas IV renomme l'ordre, qui devient le Tiers-Ordre franciscain.

À partir de l'étude du récit hagiographique qu'est la *Legenda de vita et miraculis beatae Margaritae de Cortona*, nous souhaitons mettre en lumière le modèle religieux créé par le Frère Giunta Bevegnati. Comment cherche-t-il à diffuser, à travers le parcours de Marguerite, les fondements de la spiritualité franciscaine auprès des laïcs ? Dans quelle mesure l'autorité charismatique d'une femme sainte, que Giunta valorise jusqu'à un certain point dans la *Legenda*, répond-elle à une demande religieuse de la part des fidèles ? En quoi peut-on affirmer que Marguerite est un modèle de piété féminine et comment celui-ci a-t-il été reçu ?

Le premier chapitre décrit d'abord la ville de Cortone au XIII^e siècle pour situer l'arrière-plan géographique, politique et religieux dans lequel Marguerite évolue. Il propose ensuite une analyse critique de la source sur laquelle se fonde ce travail, ainsi qu'un bilan historiographique à propos de la sainteté féminine au bas Moyen Âge afin de dégager les principales orientations de la recherche historique de ces quarante dernières années.

Le second chapitre rend compte des principaux aspects de la dévotion de Marguerite après sa conversion. Sa vie spirituelle est non seulement caractéristique de la « féminisation du religieux » du bas Moyen Âge mais aussi profondément marquée par la figure du saint d'Assise. En prenant en compte le fait que la *Legenda* est un récit à deux voix, nous retracerons les influences franciscaines et mystiques qui se mêlent au parcours de Marguerite et à l'écriture

de Giunta. Il s'agira de montrer comment son biographe cherche à transmettre aux tertiaires franciscains, à travers l'expérience religieuse de Marguerite, un modèle féminin de pénitence, de charité et d'*imitatio Christi* qui s'inscrit dans la droite lignée de saint François.

Le troisième chapitre s'intéresse à l'aspect charismatique du modèle religieux que diffuse Giunta par la *Legenda*. Éluë de Dieu, Marguerite devient un intercesseur privilégié entre les fidèles et lui, et se voit donc investie d'une autorité religieuse dont les laïcs, en particulier les femmes, sont traditionnellement écartées. Ainsi, Giunta et elle œuvrent en tandem pour rétablir la paix intérieure dans l'âme des fidèles et la paix extérieure à Cortone, alors secouée par des troubles politiques. Cette autorité charismatique, qui prend sa source dans la dévotion intime et mystique de Marguerite à Dieu, est recherchée par les Cortonais qui lui confient leurs besoins spirituels. Les Frères Mineurs, quant à eux, oscillent entre l'admiration et la méfiance concernant le charisme de Marguerite, car celui-ci se développe hors du cadre ecclésiastique et confère du pouvoir à une simple femme laïque. Nous examinerons donc les caractéristiques de la figure d'autorité religieuse féminine que présente Giunta, avant de voir comment cette autorité répond à une demande spirituelle des laïcs et jusqu'où elle s'articule à l'autorité cléricale.

Le quatrième chapitre est centré sur la réception et la postérité du modèle religieux que crée Giunta à partir de l'étude du culte de Marguerite. Si Giunta écrit la *Legenda* pour que Marguerite devienne la figure de proue du Tiers-Ordre franciscain, qui n'est pas placé sous le patronage d'un saint spécifique autre que François d'Assise, ses ambitions demeurent sans lendemain puisque la réputation de Marguerite ne franchit pas les confins de la Toscane et de l'Ombrie. Par contre, son autorité charismatique est au fondement d'une dévotion civique de la part des Cortonais, qui font d'elle leur protectrice et un symbole de leur identité communale. Enfin, Giunta donne à voir dans la *Legenda* le parcours spirituel d'une femme qui se repent pour avoir vécu une relation immorale avec un homme dont elle n'était pas l'épouse. Les mots de Giunta font de Marguerite une

figure d'espoir : par sa conversion et par les vertus qu'elle manifeste, elle réussit finalement à obtenir l'absolution de Dieu pour ses péchés. Il s'agira donc d'analyser la figure de « sainte pécheresse » que construit Giunta, avant de s'intéresser à la réception de ce modèle féminin.

CHAPITRE UN

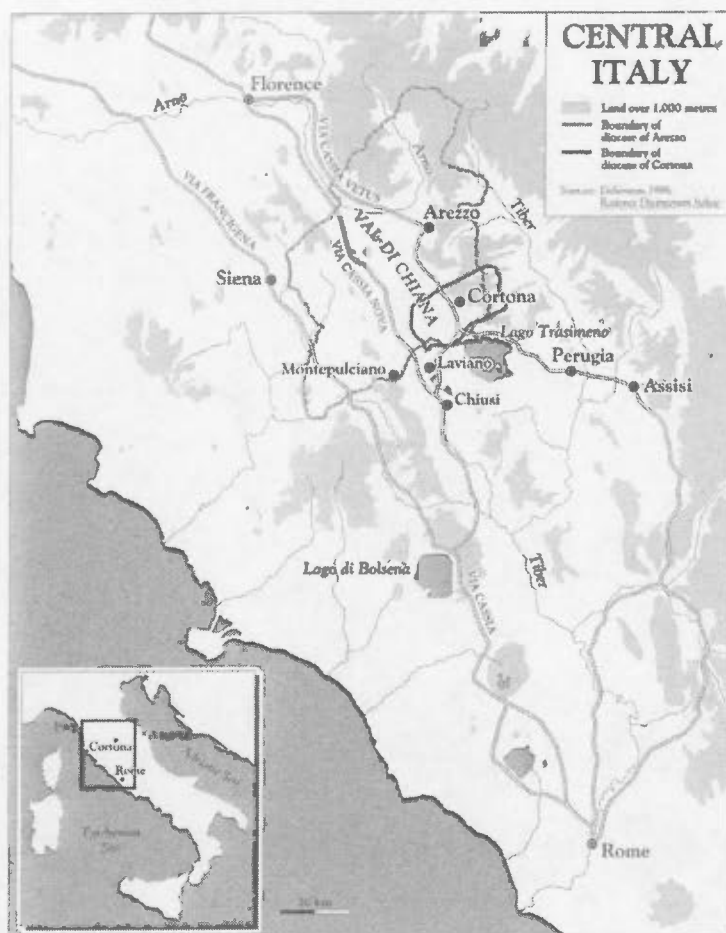
UNE SAINTE FRANCISCaine À CORTONE : CONTEXTE SPATIO- TEMPOREL, SOURCE ET BILAN HISTORIOGRAPHIQUE

Ce premier chapitre, qui a pour objet d'éclairer notre problématique de recherche, est divisé en trois sections. La première décrit la situation géographique, politique et religieuse de la ville de Cortone au XIII^e et au début du XIV^e siècle, ce qui correspond à la période où Marguerite devient une figure sainte reconnue puis célébrée par les habitants de la cité et de son arrière-pays. La section suivante a pour objet une présentation détaillée de la *Legenda de vita et miraculis beatae Margaritae de Cortona*, source sur laquelle se fonde notre recherche. Les caractéristiques fondamentales de l'œuvre – date de composition, tradition manuscrite, spécificité du genre hagiographique, structure interne – ainsi qu'une biographie de l'auteur et de Marguerite sont développées dans cette seconde partie. Nous proposons enfin un bilan historiographique sur la sainteté féminine au Bas Moyen Âge, et plus particulièrement sur les saintes franciscaines d'Italie septentrionale et centrale, afin de dégager les principales orientations de la recherche historique française, italienne et anglo-saxonne à ce sujet depuis les années 1980.

I. Cortone au XIII^e siècle

1. Description de la cité

La ville de Cortone, où Marguerite s'installe c. 1275, est située à l'est de la Toscane, en Italie centrale. La cité est implantée dans à l'est du val de Chiana, sur une colline d'environ 600 mètres d'altitude, contre un versant des Préapennins ; elle surplombe le lac Trasimène. Elle s'inscrit dans un réseau urbain relativement dense : au nord de Cortone se trouve Arezzo, le chef-lieu de la province à laquelle appartient Cortone. La ville de Pérouse est située au sud-est, de l'autre côté du lac. Entre ces deux centres urbains se trouve un émaillage de petites villes et de hameaux dont fait partie Cortone.

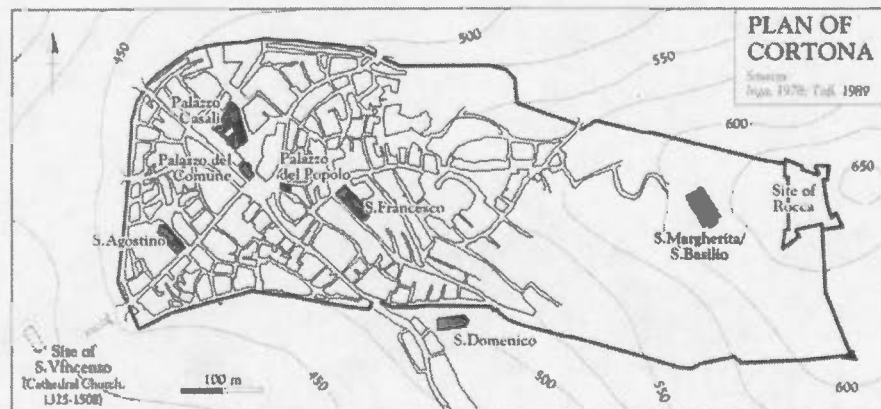


Map of central Italy

Figure 1. Carte d'Italie centrale proposée par Joanna Cannon et André Vauchez⁵

⁵ Joanna Cannon et André Vauchez, *Margherita of Cortona and the Lorenzetti: Sieneese Art and the Cult of a Holy Woman in Medieval Tuscany*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1999, p. xviii.

À la fin du XIII^e siècle, environ trois mille habitants résident à l'intérieur des murailles de la cité.⁶ Cortone est divisée en *terzieri* nommés saint Marc, sainte Marie et saint Vincent : ce sont trois quartiers éponymes des trois églises situées au cœur de chacun d'eux. Il s'agit d'une subdivision urbaine fréquente en Toscane et en Ombrie au Moyen Âge. La première moitié du XIII^e siècle constitue un âge d'or médiéval pour la ville.⁷ La population augmente et l'économie est florissante. La prospérité de Cortone se traduit notamment par des projets architecturaux d'envergure comme le palais de la Commune (*palazzo del Comune*) et celui du Peuple (*palazzo del Popolo*) construits face à face. Les deux palais symbolisent la volonté d'autonomie politique de Cortone face au diocèse d'Arezzo, dont elle dépend jusqu'en 1325.



Town plan of Cortona

Figure 2. Plan de Cortone proposé par Joanna Cannon et André Vauchez⁸

⁶ Girolamo Mancini, *Cortona nel Medioevo*, Florence, l'Etruria, 1987, p. 76.

⁷ *Ibid.*, p. 114-121.

⁸ Joanna Cannon et André Vauchez, *Margherita of Cortona and the Lorenzetti: Sienese Art and the Cult of a Holy Woman in Medieval Tuscany*, op. cit., p. 10.

Plusieurs ordres mendiants coexistent à Cortone au XIII^e siècle mais ce sont les Frères Mineurs, présents dès les années 1220, qui sont les plus influents, du fait de leur ancienneté et de l'autorité religieuse de Frère Élie de Cortone († 1253). Proche de François d'Assise, Élie de Cortone devient le second ministre général de l'ordre des Frères Mineurs après la mort de ce dernier, et ce pendant cinq ans (1232-39). À la fin de sa vie, il revient s'établir dans sa ville natale et la Commune lui lègue un terrain sur lequel il fait construire dès 1246 l'église et le couvent de Saint-François.⁹ Jusqu'en 1288, Marguerite réside dans une cellule adjacente à cette église. En plus des Franciscains, les Augustiniens s'établissent vers 1256 ; ils ont un convent situé près de la porte Berarda, qui relie Cortone au bourg de Saint-Dominique. Les Dominicains et les servants de Marie s'installent à la fin du XIII^e siècle, mais ils n'ont pas la place suffisante pour construire leurs couvents dans le centre de Cortone ; ils se retranchent donc de l'autre côté des murailles, dans les bourgs de Saint-Dominique et Sainte-Marie.¹⁰ Les Frères Mineurs sont donc le seul ordre mendiant à avoir un lieu de culte situé au centre de la cité. En plus des pénitentes franciscaines, d'autres religieuses vivent dans quatre monastères répertoriés par Mario Sensi¹¹ : Sainte-Marie-Madeleine, fondé en 1270, le monastère de Clarisses Sainte-Marie de Maragno, un troisième affilié à l'ordre vallombrosain, et enfin le monastère de Saint-Michel-Ange, fondé par la tertiaire Guelfuccia en 1305 mais qui suit la règle bénédictine. Il existe donc à Cortone de nombreuses femmes qui, comme Marguerite, choisissent de renoncer au siècle et se tournent vers la pénitence et la contemplation.

2. Une situation politique trouble

Lorsque Marguerite s'installe à Cortone c. 1275, la cité est traversée depuis des dizaines d'années par le conflit entre guelfes et gibelins. À l'origine, les guelfes sont les partisans du pape ; les gibelins, eux, sont les partisans de

⁹ Mario Sensi, « Margherita da Cortona nel contesto storico-sociale cortonese », *Collectanea franciscana*, 69 (1999), p. 223-262.

¹⁰ *Ibid.*, p. 232.

¹¹ *Ibid.*, p. 240.

l'empereur et de la dynastie des Hohenstaufen. À partir des années 1220, le conflit entre la papauté et l'empereur se greffe sur des conflits locaux, notamment en Toscane. Après la mort de l'empereur Frédéric II en 1250, la plupart des villes toscanes restent sous influence guelfe ou gibeline, mais les deux partis perdent leur sens originel et deviennent des références identitaires de la noblesse locale. À Cortone, guelfes et gibelins se déchirent autour de la question de l'indépendance de la cité.¹² Du fait de son appartenance au diocèse d'Arezzo, Cortone doit respecter divers droits temporels en vigueur depuis le XI^e siècle. Ces droits, qui vont d'un décime prélevé sur toute amende donnée par la juridiction cortonaise à la nomination par l'évêque d'Arezzo du maire de la ville, subordonnent Cortone à son diocèse. La plupart des nobles cortonais refusent l'ingérence politique et économique d'Arezzo et se rallient aux gibelins. Avant la mort de Frédéric II, ce sont les nobles gibelins qui sont au pouvoir ; ils ont réussi à exiler les guelfes hors de la ville. Après sa mort en 1250, les guelfes sollicitent l'aide de leurs alliés à Arezzo pour réussir à renverser le parti adverse. Les 1 et 2 février 1258, les guelfes envahissent Cortone et la saccagent. Cette opération a été planifiée par l'évêque Guglielmino Ubertini, l'évêché d'Arezzo, qui soutient les partisans guelfes. Après l'invasion, les gibelins forment une alliance avec Pérouse dans le but de récupérer la ville. Finalement, un accord est conclu en avril 1261 entre les belligérants : Guglielmino s'engage à retirer les troupes stationnées à Cortone, mais en échange, les gibelins doivent accepter les droits temporels exigés par Arezzo. Même si la paix est signée entre les deux cités en 1266, l'ingérence de l'évêché continue à déplaire aux nobles qui siègent à la Commune de Cortone, et le conflit armé reprend à la fin du XIII^e siècle. La *Legenda* y fait allusion à plusieurs reprises car Giunta participe aux négociations de paix, tandis que Marguerite multiplie les prières pour que les hostilités cessent. Les revendications des Cortonais sont finalement entendues au début du XIV^e siècle : Cortone est déclarée cité libre par l'empereur Arrigo VII du Luxembourg en 1312, et le pape Jean XXII l'élève au rang de diocèse en 1325. Son statut est désormais égal à

¹² L'opposition entre guelfes et gibelins à Cortone est détaillée par Girolamo Mancini, *Cortona nel Medioevo*, op. cit., p. 78-97.

celui d'Arezzo. Le patriotisme urbain qui se développe à Cortone aux XIII^e et XIV^e siècles est nécessaire pour comprendre d'une part le rôle public que Marguerite a joué de son vivant, et d'autre part le développement et la gestion de son culte par la Commune après sa mort.

II. Présentation de la source

Le manuscrit original de la *Legenda de vita et miraculis beatae Margaritae de Cortona* a été perdu ; quatorze copies nous sont parvenues.¹³ L'édition critique de la *Legenda* dont Fortunato Iozelli est l'auteur¹⁴ et sur laquelle nous nous fondons ici a été établie à partir d'un manuscrit du XIV^e siècle¹⁵, rédigé par quatre copistes, qui est un des plus anciens et le plus proche de l'original. F. Iozelli s'est aussi servi de deux autres manuscrits du même siècle lorsque le texte du premier était illisible ou erroné,¹⁶ ainsi que d'un codex du XVII^e siècle¹⁷ pour compléter le chapitre des miracles (chap. IX) car le manuscrit principal ne présente qu'une version incomplète de ceux-ci. Comme c'est souvent le cas pour les cultes de saints locaux, les manuscrits sont les seules sources écrites qui subsistent à propos de Marguerite de Cortone. Les sources iconographiques qui témoignent du culte civique de Marguerite en Toscane à la fin du Moyen Âge ont quant à elles été répertoriées et étudiées par Joanna Cannon et André Vauchez.¹⁸

¹³ Voir *Legenda*, *op. cit.*, Introduction, p. 149 pour la liste des codices.

¹⁴ Iunctae Bevegnatis, *Legenda de vita et miraculis beatae Margaritae de Cortona*, éd. critique Fortunato Iozelli (OFM), Grottaferrata (Roma), Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1997.

¹⁵ Ms. 61 : *Legenda d. Margarite*, Cortona, Archivio del Convento di S. Margherita. Voir *Legenda*, *op. cit.*, Introduction, p. 159.

¹⁶ Ms. 60 : *Legenda sancte Margarite*, Cortona, Archivio del Convento di S. Margherita ; Ms. 21 : *Legenda s. Margheritae*, Cortona, Biblioteca del Comune dell'Accademia Etrusca.

¹⁷ Ms. Cors 1532 : *Liber de beate Margarite de Lauiano uita*, Roma, Biblioteca Corsiniana.

¹⁸ Joanna Cannon et André Vauchez, *Margherita of Cortona and the Lorenzetti: Sienese Art and the Cult of a Holy Woman in Medieval Tuscany*, *op. cit.*

1. Profil biographique de l'auteur et *probatio* de l'œuvre

La *Legenda de vita et miraculis beatae Margaritae de Cortona* a été écrite par le Frère Giunta Bevegnati, le « confesseur et père spirituel de sainte Marguerite » selon ses propres mots.¹⁹ Seules quelques informations nous sont parvenues à propos de la vie de l'auteur de la *Legenda* : un testament daté du 4 novembre 1276 nous apprend ainsi qu'il est le fils d'un certain Bevegnate et qu'il est un Frère Mineur à Cortone.²⁰ Dans la *Legenda*, Giunta fait mention de ses activités de confesseur, de prédicateur, mais aussi de négociateur pour la paix entre les familles nobles de la ville. Il explique également qu'il a été absent de Cortone pendant sept ans²¹ : en effet, il a été envoyé par ses supérieurs à Sienne en 1290 et est revenu juste avant la mort de Marguerite en 1297.²² Jusqu'à son départ, il rencontre Marguerite quotidiennement ; il décrit à de nombreuses reprises les conseils et instructions qu'il lui administre, ainsi que les instances lors desquelles elle se confesse à lui. La quasi-absence d'indications temporelles ne nous permet pas de savoir quand ces rencontres ont commencé, mais il est fort possible qu'elles remontent au moment où Marguerite a pris l'habit des tertiaires en 1277, puisque Giunta est celui qui a reçu sa confession générale.

La *vita* de Marguerite est terminée en 1308, mais l'ultime chapitre, qui porte sur ses miracles, a été complété par la suite puisqu'il répertorie des faits qui se sont déroulés jusqu'en 1311. La *Legenda* a été rédigée sur demande du supérieur de Giunta, le Frère Giovanni de Castiglione, qui a également été le confesseur de Marguerite. Frère Giovanni est un inquisiteur chargé de veiller à l'orthodoxie des tertiaires franciscains.²³ La déclaration d'authenticité (*probatio*) de la *Legenda*, émise à Cortone le 15 février 1308 dans le palais de la famille Casali²⁴, nous apprend qu'elle n'a pas seulement été « vue » par Giovanni de Castiglione, mais aussi par d'autres Frères dont quatre ministres provinciaux de

¹⁹ *Legenda, op.cit.*, Appendix, l. 4-5, p. 477.

²⁰ *Ibid.*, Introduction, p. 5.

²¹ *Ibid.*, X, 19, l. 609-611, p. 450.

²² *Ibid.*, Introduction, p. 5.

²³ *Legenda, op.cit.*, Appendix, l. 4-5, p. 477 ; Introduction, p. 9.

²⁴ *Ibid.*, l. 19, p. 477.

Toscane : Raniero de Sienne, Tommaso de Saint-Omer, Bartolomeo de Sienne et Antonio d'Arezzo. Cette déclaration est très importante puisqu'elle atteste de la véracité des écrits de Giunta Bevegnati. Les *vitae* doivent être approuvées par une autorité supérieure – séculière ou régulière – pour que leur orthodoxie soit garantie, surtout s'il s'agit ici de la *vita* d'une dévote qui connaît des expériences religieuses mystiques ; au XIII^e siècle, ces expériences sont généralement tolérées mais regardées avec méfiance par le clergé. Le fait que l'inquisiteur Giovanni de Castiglione ait commandé, lu et approuvé la *Legenda* donne une légitimité aux propos de son auteur et le protège de potentielles accusations d'hérésie. Surtout, la déclaration d'authenticité mentionne deux célèbres Franciscains : le théologien et prédicateur Ubertin de Casale († c. 1330), qui a personnellement connu Marguerite dans les années 1280 avant de partir étudier à Paris de 1289 à 1298,²⁵ et le cardinal Napoléon Orsini († 1342) qui a été proche de plusieurs *mulieres religiosae*, dont Claire de Rimini et Claire de Montefalco. En 1308, Orsini est légat pontifical en Italie centro-septentrionale et Ubertin est son chapelain et son familier.²⁶ En plus d'approuver le texte, Orsini participe à sa diffusion : il conserve la *Legenda* pendant plusieurs mois, la fait recopier et encourage les prédicateurs à l'utiliser dans leurs sermons.²⁷ Or, à ce moment-là, Orsini est déjà identifié par les Frères Mineurs comme un protecteur de la cause des Spirituels franciscains, cause que défend – entre autres – Ubertin. Le fait que Marguerite ait rencontré ce dernier et que sa *vita* soit approuvée par deux figures très controversées au sein de l'ordre des Frères Mineurs explique sans doute pourquoi elle n'a pas été reconnue comme sainte par le pape Jean XXII († 1334), lui-même opposé aux Spirituels. En effet, le recteur de Saint-Basile se rend à Avignon dans ce but en 1318 mais sa requête échoue ; d'autres femmes pieuses proches des Spirituels – Angèle de Foligno († 1309), Claire de Montefalco († 1308) – ne sont pas non plus canonisées au XIV^e siècle pour cette même raison.²⁸

²⁵ David Burr, *The Spiritual Franciscans: from protest to persecution in the century after Saint Francis*, University Park, Penn State University Press, 2001.

²⁶ *Legenda*, *op.cit.*, Introduction, p. 10.

²⁷ *Ibid.*, Appendix, l. 9-15, p. 477.

²⁸ *Ibid.*, Introduction, p. 91.

2. Structure et contenu de l'œuvre

La *Legenda* est composée d'un prologue, de dix chapitres qui constituent la *vita* de Marguerite et d'un chapitre additionnel à propos des miracles qui lui sont attribués pendant sa vie et après sa mort. Les chapitres sont d'une longueur inégale : le premier, le plus court, ne contient qu'un seul paragraphe tandis que le plus long, le neuvième chapitre, en contient 73.

Dans le prologue, l'auteur annonce qu'il n'a pas pu compiler l'intégralité des faits de la vie de Marguerite, mais seulement les faits les plus significatifs, et énonce le titre des chapitres qui composent son œuvre. Puisque son objectif est de montrer la sainteté de Marguerite, son propos est centré sur les vertus de celles-ci. F. Iozelli souligne que l'organisation des chapitres est très proche de celle des trois voies enseignées par saint Bonaventure²⁹ : la voie purgative (chapitres I à IV de la *Legenda*), la voie illuminative (chapitres V à VIII) et la voie de perfection (chapitres IX à XI). Dans la théologie de Bonaventure, ces trois chemins doivent être empruntés simultanément et mènent à l'élévation spirituelle des fidèles vers Dieu.

La voie purgative consiste en la purification des péchés de celui ou celle qui se convertit et commence un parcours pénitentiel. Le premier chapitre, intitulé « De son séjour dans l'habit séculier » (*De conversatione ipsius in habitu seculari*) indique que Marguerite rejoint l'ordre de la Pénitence de Cortone en 1277. Un long discours du Christ à son adresse de Marguerite permet ensuite à Giunta de récapituler les événements qui ont conduit la jeune femme à se convertir : après la mort de son amant, elle retourne voir son père à Laviano mais celui-ci la chasse de sa maison. Mue par l'inspiration divine, elle marche jusqu'à la ville de Cortone et est prise en charge par les Frères Mineurs, qui dirigent l'ordre laïc de la Pénitence. Les deux chapitres suivants - « De sa parfaite conversion à Dieu » (*De perfecta conversione ipsius ad Deum*) et « De l'austérité de sa vie et de sa recherche de la pauvreté » (*De austeritate vite et studio*

²⁹ Bonaventure, *De triplici via*, Opera omnia, VIII, Ad Claras Aquas, 1898, p. 3-18 ; *Legenda*, op. cit., Introduction, p. 18.

paupertatis) - sont centrés sur la vie pénitentielle de Marguerite : son biographe décrit son ascèse alimentaire, le soin qu'elle apporte aux pauvres, les mortifications qu'elle s'inflige et son amour de la pauvreté. Dans le quatrième chapitre, « De sa profonde humilité » (*De profunda ipsius humilitate*), Giunta souligne la conscience aiguë que Marguerite a de ses fautes à travers les conversations qu'elle entretient avec le Christ. Marguerite est par exemple terrifiée de recevoir le corps du Christ parce qu'elle est convaincue de ne pas en être digne.

La voie illuminative est caractérisée par une méditation constante sur la vie de Jésus-Christ, ainsi que par l'imitation de ses vertus comme de ses souffrances pour se rapprocher d'un état de perfection. Le cinquième chapitre de la *Legenda*, intitulé « De sa méditation sur la Passion du Christ et de son endurance » (*De passionis Christi meditatione et patientia*), décrit les tribulations de Marguerite, et particulièrement la façon dont elle revit l'épisode de la crucifixion et ressent la même souffrance indicible que le Christ avant elle. Dans le sixième chapitre, « De son oraison assidue et de sa foi en la prédication » (*De oratione deuota et fide predicationis*), Giunta développe les prières quotidiennes que Marguerite adresse à Dieu, au Christ, à la Vierge Marie et à divers anges et saints. Ces prières mènent à de longs dialogues entre le Seigneur et elle, dialogues qui sont de plus en plus accompagnés de visions et d'extases. Le septième chapitre, « De sa pureté de conscience et de ses fréquentes confessions et communions » (*De puritate conscientie et frequenti confessione et comunione*) montre la purification de l'âme de Marguerite par la confession et son union au Christ par la consommation de l'eucharistie. Enfin, le huitième chapitre, « De sa piété maternelle et de son infatigable zèle envers les âmes » (*De materna pietate et de eius infatigabili zelo animarum*) souligne l'amour inconditionnel qu'elle porte à son prochain en décrivant l'aide spirituelle qu'elle apporte aux habitants de Cortone.

La voie de perfection, la plus difficile à atteindre, amène le sujet à s'unir à Dieu et à recevoir la science divine. Dans le neuvième chapitre, « De la révélation

des secrets » (*De revelatione secretorum*) Giunta répertorie les révélations divines que Marguerite reçoit : elles concernent l'état des âmes des fidèles et la situation politique à Cortone. Enfin, le dixième chapitre, « De son indicible peur de tout ce qu'elle portait et son désir de mourir » (*De timore indicibili circa omnia que gerebat et desiderio sui finis*) est entièrement centré sur la relation intime de Marguerite au Christ : son biographe sa peur de mourir dans un état de péché, mais aussi l'amour qu'elle lui porte et les sentiments extatiques que sa présence lui inspire.

L'ultime chapitre de la *Legenda* concerne les miracles de Marguerite de Cortone. L'auteur en répertorie 83, dont 4 sont advenus avant sa mort et 79 entre 1297 et 1311. Ils sont divisés en dix sections : les aveugles qui retrouvent la vue, la guérison des fous et des muets, la guérison des hernies et des calculs rénaux, la libération de prisonniers, la guérison des paralysés, la libération des gens possédés par le démon, la résurrection des morts, le sauvetage des victimes de chutes et d'accident de bateaux, la guérison de ceux qui souffrent de maladies incurables, et les remèdes miraculeux qu'elle apporte aux malades. Ces récits mettent en lumière l'aspect thaumaturge de la sainteté de Marguerite.

3. Genre de l'œuvre

La *Legenda* est un récit hagiographique, c'est-à-dire une œuvre qui vise à édifier ses lecteurs et ses auditeurs à travers le récit de la vie vertueuse d'une ou d'un saint. Dans de tels récits, la véracité historique a moins d'importance que la construction d'un modèle à imiter. Pour élaborer ce modèle, Giunta s'est inspiré de divers textes bibliques, liturgiques et hagiographiques qui font partie de la culture religieuse du biographe de Marguerite et qu'il nous faudra considérer. F. Iozelli souligne à ce titre qu'à partir des années 1250, la bibliothèque du couvent

de Saint-François à Cortone contient « un bon nombre » de *codices* liturgiques dont Giunta a pu se servir pendant la rédaction de la *Legenda*.³⁰

À partir de la seconde partie du XII^e siècle, le genre hagiographique connaît deux évolutions majeures. D'abord, les biographies de femmes laïques se multiplient. Elles sont généralement rédigées par leur confesseur ou un clerc qui les a bien connues pendant leur vie. Ensuite, ces textes hagiographiques ne décrivent plus seulement le parcours religieux d'un saint ou ses actions dans le siècle, par exemple ses miracles ; ils donnent désormais à voir les expériences intérieures du sujet, son contact intime au divin, et laissent la place aux émotions religieuses. Ainsi, la *Legenda* est composée essentiellement de dialogues entre Marguerite et le Christ, et Giunta insiste beaucoup sur l'état affectif dans lequel la sainte se trouve. La peur, la tristesse et la joie sont les trois principales composantes du registre de Marguerite, avec une tendance à passer de l'une à l'autre très rapidement. Cette prépondérance des émotions s'explique en partie par le fait que les légendes sont des textes hagiographiques destinés à être lus soit pendant l'office, soit dans le cadre de la prédication. La *Legenda* a été spécifiquement écrite par Giunta pour que les prédicateurs franciscains en lisent des extraits lors de leurs sermons.³¹ Or, un bon sermon doit émouvoir l'auditoire et provoquer chez lui le regret d'avoir péché, la peur de la justice divine, mais aussi l'espoir de la rédemption. Dans la *Legenda*, Giunta cherche donc à provoquer la compassion de son public en mettant en scène à la fois une femme pécheresse torturée par le remords et une dévote souffrant par amour pour le Christ.

Étudier un document hagiographique selon une perspective historique nécessite donc non pas se concentrer sur les faits historiques racontés, qui sont pour la plupart non vérifiables dans le cas de Marguerite du fait de l'absence d'autres sources écrites à son sujet, mais plutôt de se demander quelles sont les leçons morales et spirituelles que l'auteur souhaite transmettre aux fidèles, et

³⁰ *Legenda, op.cit.*, Introduction, p. 39.

³¹ *Ibid.*, Appendix, p. 477.

quelles méthodes sont employées à cette fin. Dans le cas de la *Legenda*, il nous faudra étudier la façon dont se déploie la progression de Marguerite du péché vers la grâce divine, car sa figure repentie doit inspirer d'autres femmes à faire pénitence au sein du Tiers-Ordre. En parallèle, nous nous intéresserons au discours normatif que diffuse tout texte hagiographique. À travers le modèle spirituel qu'est Marguerite, ce sont les vertus franciscaines qui sont diffusées et louées.

4. Parcours biographique de Marguerite d'après la *Legenda*

La *Legenda* contient très peu d'indications chronologiques précises, et il est impossible de savoir à quel moment exact de la vie de Marguerite le récit de son biographe fait référence. Par contre, il inscrit le parcours de Marguerite dans l'année liturgique pour souligner sa proximité aux modèles évangéliques et plus particulièrement au Christ. Les indications de type liturgique, toujours présentes au début du paragraphe, sont donc très nombreuses. Elles concernent les fêtes du Seigneur, de la Vierge Marie et des saints ; cependant, elles nous renseignent uniquement sur le moment de l'année et n'ont donc pas de grande valeur chronologique. Malgré cette imprécision temporelle, il est possible de reconstituer une biographie de Marguerite à partir des informations contenues dans la *Legenda*.

Marguerite est née dans le hameau de Laviano, qui dépend de la commune de Pérouse et de l'évêché de Chiusi, en Ombrie. Sa date de naissance est inconnue ; la tradition retient qu'elle est née en 1247. Giunta mentionne que sa mère lui a donné une bonne éducation religieuse, mais qu'elle est morte pendant son enfance et que son père s'est ensuite remarié. Elle a aussi un frère nommé Bartolo qui devient lui aussi un tertiaire franciscain et part en croisade en Terre Sainte.³²

³² *Legenda, op.cit.*, XI, 50, l. 421-428, p. 467 ; 76, l. 603-613, p. 473.

La « vie dans le siècle » de Marguerite est rapidement évoquée par Giunta dans le premier chapitre : jeune femme, Marguerite s'enfuit de chez elle et se rend à Montepulciano pour rejoindre un jeune noble avec qui elle vit pendant neuf ans.³³ Aucune information ne nous est parvenue à propos de l'identité de cet homme que la tradition nomme Arsenio, mais l'auteur mentionne qu'un fils naît de leur union, même si les deux amants ne se marient pas – vraisemblablement parce que Marguerite, contrairement à lui, est issue d'une famille qui n'est ni noble ni aisée. La richesse d'Arsenio est attestée par Giunta lorsqu'il décrit les vêtements luxueux et les bijoux précieux que Marguerite porte pour exhiber sa beauté ainsi que la fortune de son amant aux yeux de tous.³⁴ Leur union prend abruptement fin lorsqu'Arsenio meurt dans des circonstances inconnues. Marguerite, probablement mal considérée par la famille de ce dernier, retourne alors à Laviano mais son père, conseillé par sa nouvelle épouse, la chasse hors de chez lui. Elle se rend alors à Cortone, une ville située à environ vingt kilomètres au nord de Laviano.

Une fois arrivée à Cortone, elle entre au service de deux femmes nobles, Marinaria et Raniera, pour assurer sa subsistance.³⁵ Elle s'occupe de diverses tâches ménagères et leur prête assistance durant l'accouchement. Elle entre aussi en contact avec les Frères Mineurs et leur demande rapidement la permission de rejoindre l'ordre laïc de la Pénitence, que les Frères dirigent. Dans un premier temps, ils refusent d'admettre Marguerite parce qu'ils sont convaincus que son désir de renoncer au monde n'est pas sincère. Ils finissent néanmoins par ne plus douter de sa valeur morale et donc par accepter qu'elle prenne l'habit des tertiaires en 1277.³⁶

Après sa conversion, Marguerite s'installe dans une cellule dont elle sort quotidiennement pour aller travailler et fréquenter l'église de Saint-François.³⁷ A l'initiative de Marguerite et avec son assistance, la *domus misericordie* de Sainte

³³ *Legenda, op. cit.*, Introduction, p. 52-54.

³⁴ *Ibid.*, II, 7, l. 556-559, p. 204.

³⁵ *Ibid.*, I, 1b, l. 84-86, p. 183.

³⁶ *Ibid.*, II, 1a, l. 1-9, p. 185.

³⁷ *Ibid.*, II, 5, l. 505-509, p. 203.

Marie de la Miséricorde (*Santa Maria della Misericordia*) est fondée en 1286 dans le but de soigner, nourrir et secourir les populations les plus fragiles de Cortone : pauvres, malades, orphelins.³⁸ Giunta mentionne qu'à l'origine, il s'agissait de la maison de Dame Diabelle, une noble femme qui a accepté de faire de sa propriété un hospice. Les relations entre Marguerite et les Frères Mineurs sont alors soutenues : en plus d'assister à la messe, elle médite dans leur oratoire, se confesse auprès de Giunta, et reçoit d'eux une instruction religieuse. Le fils de Marguerite entre lui-même dans l'ordre franciscain.³⁹ En 1288⁴⁰, elle choisit de se retirer dans une seconde cellule dans les hauteurs de Cortone, malgré les réticences des Frères Mineurs à ce sujet. Cette cellule n'est pas murée, mais elle ne semble pas en sortir puisqu'elle ne se déplace même plus jusqu'à l'église de Saint-François : ce sont les prêtres qui lui apportent l'eucharistie. Son corps est affaibli par les privations de nourriture et son état de santé l'oblige à rester alitée la plupart du temps. Les contacts de Marguerite avec les Frères diminuent, surtout que son confesseur n'a désormais le droit de la voir qu'une fois par semaine et non plus quotidiennement ; finalement, il est envoyé à Sienne en 1290 par le chapitre provincial des Frères Mineurs⁴¹ et ne revient qu'en 1297, peu avant la mort de Marguerite, ce qui montre bien que le parcours spirituel de celle-ci fait débat au sein de l'ordre des Frères Mineurs.

Marguerite passe les dernières années de sa vie à entretenir des rapports étroits avec le clergé séculier, même si Giunta ne nous donne que peu de détails à ce sujet. En effet, sa cellule est accotée à l'église Saint-Basile, détruite en 1258 par les soldats d'Arezzo. Elle souhaite faire reconstruire cette église et obtient la permission de l'évêque d'Arezzo Ildebrandino Guidi en 1290.⁴² Cette reconstruction est financée par la Commune de Cortone. Ser Badia, le recteur de

³⁸ Girolamo Mancini, *Cortona nel medioevo*, op. cit., p. 189 ; *Legenda*, op.cit., Introduction, p. 72-76.

³⁹ *Legenda*, op.cit., IX, 27, l. 466-481, p. 389.

⁴⁰ La date n'est pas indiquée dans la *Legenda*. F. Iozelli reprend L. Bargigli qui propose l'année 1288. Voir *Legenda*, op.cit., Introduction, p. 80.

⁴¹ *Ibid.*, Introduction, p. 69.

⁴² *Ibid.*, IX, 45, l. 866-880, p. 402-403 ; Introduction, p. 82.

l'église, devient son confesseur.⁴³ Elle garde néanmoins contact avec les Frères Mineurs, et demande à ser Badia de donner le tiers des fonds de Saint-Basile au couvent de Saint-François.⁴⁴ Marguerite meurt le 22 février 1297, à cinquante ans⁴⁵ ; la cause de son décès est inconnue mais il est probable qu'elle soit morte de faim et d'épuisement.

III. Bilan historiographique

1. L'émergence des femmes dans l'histoire religieuse

Peu de travaux historiques à propos de la dévotion féminine et des femmes saintes au Moyen Âge ont été publiés avant les années 1980, même si *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*⁴⁶, écrit dans les années 1930 par Herbert Grundmann, constitue une première étape dans la compréhension de la sainteté féminine. Celle-ci est étudiée par H. Grundmann dans l'optique des transformations de la religion chrétienne aux XII^e et XIII^e siècles. À la suite de cet ouvrage et surtout de sa traduction en italien quarante ans plus tard⁴⁷, les historiens commencent à s'intéresser à la place des femmes dans la vie religieuse. Des travaux paraissent notamment à propos des béguines⁴⁸, ces femmes pieuses qui se regroupent en communautés dans les villes du bassin rhénan et qui sont une des manifestations les plus visibles du rôle des femmes dans la transformation du christianisme occidental à partir de la fin du XII^e siècle.

Il n'est cependant pas exagéré d'affirmer que l'histoire de la sainteté au bas Moyen Âge commence réellement avec la thèse d'André Vauchez, intitulée

⁴³ *Legenda, op.cit.*, Introduction, p. 83.

⁴⁴ *Ibid.*, IX, 45, l. 872-874, p. 403.

⁴⁵ *Ibid.*, IX, 19, l. 618-639, p. 450-451.

⁴⁶ Herbert Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin, Ebering, 1935.

⁴⁷ *Movimenti religiosi nel medioevo*, Bologne, Mulino, 1974.

⁴⁸ Voir par exemple Ernest Mc Donnell, *The Beguines and Begards in Medieval Culture. With special emphasis on the Belgian scene*. New Jersey, Rutgers University Press, 1954 ; Jean-Claude Schmitt, *Mort d'une hérésie : L'Église et les clercs face aux béguines et aux bégards du Rhin supérieur du XIV^e au XV^e siècle*, Paris, Mouton, 1978.

*La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge (1198-1431)*⁴⁹. Cette thèse, qui est le fruit d'une remarquable recherche historique menée entre 1965 et 1978, s'inscrit dans le courant historiographique de l'histoire des mentalités. Ce courant se développe au début des années 1970 en France, sous l'influence des historiens de la troisième génération de l'École des Annales, dont Jacques Le Goff et Pierre Nora.⁵⁰ L'objectif d'A. Vauchez est d'étudier les développements et les représentations de la sainteté dans la chrétienté médiévale. L'originalité de sa démarche tient surtout aux sources qu'il utilise : il s'intéresse moins aux *vitae* de saints qu'aux procès de canonisation effectués à leur sujet. Pour lui, les textes hagiographiques fournissent des informations à propos de la biographie des hommes et des femmes saintes, mais ce sont surtout leurs procès qui sont révélateurs de l'idée qu'ont les contemporains de la sainteté – à condition toutefois qu'il y ait eu procès, ce qui n'a pas été le cas de tous les cultes locaux, surtout s'il s'agissait d'une femme. Par ailleurs, les témoignages des laïcs lors de ces procès ne sont jamais entièrement spontanés puisqu'ils sont orientés par le questionnaire établi à l'avance par les clercs, qui cherchent généralement à identifier la figure sainte par rapport à un modèle prédéfini ; autrement dit, eux aussi ont intégré un ensemble de représentations de la sainteté. A. Vauchez cherche donc à comprendre pourquoi et selon quels critères les chrétiens – clercs et laïcs – de la fin du Moyen Âge ont accordé le statut de saint à certains individus en particulier. Pour cela, il étudie d'abord le rôle des institutions et groupes sociaux qui se prononcent sur la sainteté de ces personnes et entretiennent leur culte. Il effectue ensuite une typologie de la sainteté en utilisant les méthodes de l'histoire quantitative, pour préciser leur origine sociale ou encore la répartition des saints selon leur sexe. Il consacre d'ailleurs quelques pages de sa thèse à la féminisation de la sainteté et remarque qu'elle est en partie liée aux ordres mendiants qui, à partir de la moitié du XIII^e siècle, ont diffusé des figures de

⁴⁹ André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge (1198-1431)*, op. cit.

⁵⁰ Voir Jacques Le Goff et Pierre Nora (dir.), *Faire de l'histoire : nouveaux problèmes, nouvelles approches, nouveaux objets*, 3 volumes, Paris, Gallimard, 1974.

dévotion féminine comme Angèle de Foligno et Marguerite de Cortone.⁵¹ Cette promotion des saintes femmes rencontre l'enthousiasme des populations urbaines, mais elle a aussi ses limites puisque la papauté ne les reconnaît pas toujours : de 1198 à 1431, seulement 14,3% des canonisations prononcées concernent des femmes. Marguerite elle-même n'est canonisée qu'en 1728. Enfin, Vauchez développe les « signes et significations de la sainteté », c'est-à-dire les représentations du peuple chrétien qui sont à l'origine de l'attribution de la sainteté à certains contemporains. Sa thèse pose des jalons essentiels pour l'histoire culturelle de la sainteté médiévale, même si la méthode quantitative qu'il a utilisée a été par la suite critiquée. Aviad M. Kleinberg souligne en effet le danger de produire des statistiques à partir de trente-cinq procès de canonisations effectués en l'espace de plusieurs siècles⁵² : il est risqué de tirer des conclusions sur les représentations de la société médiévale – qu'il s'agisse de l'administration papale ou des fidèles – en étudiant les saints hors de leur contexte historique. Par ailleurs, la méthode quantitative suppose de considérer tous les éléments du dossier d'un saint comme étant d'une importance égale, ce qui peut mener à des interprétations hâtives, par exemple supposer que la papauté canonise surtout des laïcs alors qu'elle ne les choisit pas forcément en fonction de leur origine sociale.

2. Les mystiques au cœur de l'histoire des femmes au Moyen Âge

Malgré l'importance considérable de sa thèse, Vauchez n'a pas cherché à savoir si les attitudes médiévales diffèrent selon qu'il s'agit d'un homme saint ou d'une femme sainte. Cette question de différence entre les sexes a été traitée dans une autre étude quantitative majeure menée par Donald Weinstein et Rudolph M. Bell.⁵³ L'écart entre les deux travaux révèle un certain retard de la recherche française au début des années 1980 ; Vauchez et ses collègues continuent à penser

⁵¹ André Vauchez, *La sainteté en Occident, op. cit.*, p. 243-249.

⁵² Aviad M. Kleinberg, *Prophets in their own country*, Chicago et Londres, University of Chicago Press, 1992, p. 10-16.

⁵³ Donald Weinstein et Rudolph M. Bell, *Saints and Society*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1982, p. 221-238.

l'histoire au masculin alors que leurs homologues américains investissent l'histoire des femmes et commencent déjà à s'intéresser au genre. Ici, D. Weinstein et R. Bell utilisent le concept de genre pour souligner le caractère social des différences opérées entre les femmes et les hommes par la société médiévale : il y a bien des types de saints masculins et féminins, mais cette distinction n'a rien à voir avec leur sexe et tout à voir avec les rôles de genre en vigueur au Moyen Âge. Ainsi, la vie des hommes saints est généralement marquée par une grande activité évangélique et une autorité dans la sphère temporelle, alors que celle des femmes est faite de visions, révélations divines mais aussi de visites de démons ou de Satan lui-même. Cette spiritualité que les auteurs qualifient d' « intime » et de « passive » - en oubliant toutefois que ces femmes interviennent régulièrement dans les affaires temporelles et papales, notamment grâce aux prophéties qu'elles délivrent - est en partie due à l'interdiction pour les femmes de faire partie du clergé, mais aussi au poids culturel de la misogynie sociétale. Ici, D. Weinstein et R. Bell effectuent une relecture féministe de la condition de ces femmes saintes : si les jeunes filles font des rêves dans lesquels elles deviennent l'épouse du Christ, c'est parce qu'elles cherchent à échapper à un mariage qui leur est imposé ; si, une fois mariées, elles ont des visions diaboliques, c'est parce que leur condition de femmes au foyer les rend malheureuses. Enfin, les auteurs expliquent le fait qu'elles investissent beaucoup plus la pénitence que les hommes par l'intériorisation d'un discours misogyne qui conduirait au rejet de leur corps et de leur sexualité. Ces interprétations ont le mérite d'offrir de nouvelles perspectives de travail, mais elles ne rendent finalement pas compte de la complexité de la sainteté médiévale car elles constituent une application directe de la théorie féministe américaine des années 1970. Certes, ces femmes sont confrontées à une importante pression sociale de la part de leurs pairs, de la société et de l'Église, mais il n'est pas possible d'interpréter leur spiritualité uniquement en la reliant au mal-être d'Emma Bovary ou à la névrose des patientes de Freud : en effet, D. Weinstein et R. Bell occultent alors la signification religieuse de leurs paroles et gestes.

La question de l'interprétation du comportement des saintes est reprise par Caroline Bynum dans *Jeûnes et festins sacrés*⁵⁴, ouvrage dans lequel elle étudie les pratiques religieuses féminines liées à la nourriture et analyse les métaphores alimentaires présentes dans la spiritualité des femmes à la fin du Moyen Âge. En s'appuyant essentiellement sur des sources hagiographiques, elle cherche à comprendre la signification religieuse et symbolique du jeûne et de la dévotion eucharistique pour les femmes saintes des XIII^e et XIV^e siècles. L'auteure s'écarte résolument du courant psycho-historique incarné notamment par R. Bell, qui interprète l'ascèse des mystiques comme une « sainte anorexie », selon notre définition moderne des troubles de comportement alimentaires.⁵⁵ L'hypothèse de C. Bynum est que si la nourriture revêt une telle importance dans leur spiritualité, c'est avant tout parce que de l'allaitement à la préparation des plats, la culture médiévale fait de la nourriture une affaire de femmes. Lorsqu'elles veulent renoncer au monde, elles choisissent donc de renoncer à une sphère dans laquelle elles possèdent une réelle autorité : il est plus facile pour elle de ne plus manger que de quitter leur famille ou refuser de se marier. Lorsqu'elles s'acharnent contre leur chair en la meurtrissant et la privant de nourriture, les femmes saintes n'expriment donc pas forcément une haine contre leur corps qui serait née de la misogynie de la société médiévale qu'elles auraient intériorisée. En fait, elles recherchent surtout la souffrance physique pour se rapprocher du Christ et imiter sa Passion, d'où le fait que la terrible douleur engendrée par la faim et la soif soit une des sensations les plus fréquemment entretenues par ces femmes. Leur jeûne s'accompagne par ailleurs de la recherche fervente d'une nourriture spirituelle. Elles sont attirées par l'eucharistie parce que celle-ci représente une consommation symbolique du corps du Christ ; pour le formuler simplement, en mangeant le Christ, elles unissent leur corps au sien et *deviennent* le Christ. Par ailleurs, ce rituel leur permet d'esquiver, voire de concurrencer l'autorité cléricale. Au XIII^e siècle, la dévotion à l'eucharistie est la pratique la plus caractéristique

⁵⁴ Caroline W. Bynum, *Jeûnes et festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, trad. par C. Forestier-Pergnier et E. Utudjian Saint-André, Paris, Cerf, 1994.

⁵⁵ Rudolph M. Bell, *Holy Anorexia*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1985.

des femmes mystiques comme Marguerite de Cortone.⁵⁶ Elle concerne les laïques, les recluses, les tertiaires ou encore les béguines : autrement dit, elle n'est pas liée à une institution ou un mouvement religieux. En plus de symboliser la rencontre avec la chair et le sang du Christ, l'eucharistie représente pour ces femmes une « alternative charismatique » à l'autorité des clercs. A l'époque de Marguerite, imiter le Christ devient l'apanage des prêtres qui délivrent les sacrements et des frères qui embrassent la pauvreté, font pénitence et surtout répandent la parole divine par la prédication. Ces rôles sont toutefois réservés aux hommes ; une femme ne peut ni faire partie des Frères Mineurs ni prêcher l'évangile. Dans ce contexte, la consommation de l'eucharistie, à la suite de laquelle elles ressentent la présence de Dieu et reçoivent souvent des révélations, font d'elles des figures d'autorité malgré les interdictions qui pèsent sur elles. Par ailleurs, l'ascèse alimentaire est un moyen pour ces femmes de réagir à la pression exercée par leur entourage, particulièrement si ce sont des jeunes filles : Bynum note de façon très pragmatique que se rendre laide et malade est peut-être la meilleure façon d'échapper à un mariage souvent arrangé en fonction des intérêts familiaux. Enfin, leur attitude radicale face à la nourriture est aussi le signe d'un rejet d'une spiritualité modérée : à partir du XII^e siècle, les théologiens enjoignent les femmes laïques de pratiquer une ascèse douce et leur interdisent de communier trop souvent, ce qui revient à limiter leur accès au sacré. La spiritualité fervente des mystiques peut donc être interprétée comme une réaction à la réticence du corps clérical. *Jeûnes et festins sacrés* est bien le produit d'une réflexion historique féministe, et C. Bynum s'efforce de souligner les pouvoirs des femmes dans une société où elles sont des chrétiens de second rang, mais elle dépasse avec brio l'interprétation de leur spiritualité comme haine de soi.

Les historiens et historiennes qui, comme C. Bynum, s'intéressent aux femmes au Moyen Âge et soulignent l'importance de leur présence dans les mouvements religieux à partir du XII^e siècle ont souvent tendance à leur assigner

⁵⁶ Caroline W. Bynum, « Women mystics and Eucharistic devotion in the thirteenth century », *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York, Zone Books, p. 119-150.

une identité de sexe. C. Bynum elle-même avance qu'un des thèmes majeurs de la piété féminine est l'approche érotique et sensuelle du corps du Christ.⁵⁷ Certes, la mystique féminine est corporelle et affective, mais l'idée que les femmes sont naturellement enclines à exprimer leur dévotion par le corps et les émotions repose sur un présupposé qui n'est pas si différent de celui des théologiens du Moyen Âge. En étudiant les écrits des moines, P. Nagy et D. Boquet soulignent que les monastères des XI^e et XII^e siècles ont été les lieux privilégiés d'un « renouveau affectif », et que les principaux aspects de la dévotion féminine mis en lumière par C. Bynum – dévotion aux plaies du Christ, faim eucharistique, adoration romantique et érotique du Christ – ont aussi concerné les hommes avant qu'ils ne soient assignés aux femmes et appropriés par elles à partir du XIII^e siècle.⁵⁸ Il est d'autant plus risqué de présupposer l'existence d'une spiritualité de nature féminine que les textes hagiographiques à propos des femmes saintes sont écrits par des hommes : à ce sujet, D. Boquet évoque très justement une « fabrique de la sainte mystique »⁵⁹. Autrement dit, celle-ci est une construction sociale et non une évidence : la société de la fin du Moyen Âge associe le mysticisme au sexe féminin. La catégorie d'analyse du genre nous est ici utile pour comprendre cette association. Dans un article devenu une référence indispensable à ce sujet⁶⁰, l'historienne Joan Scott définit le genre comme « un élément constitutif de rapports sociaux fondés sur des différences perçues entre les sexes, et [...] une façon première de signifier des rapports de pouvoir. » Être perçue comme une femme aux derniers siècles du Moyen Âge implique une structure sociétale particulière – les femmes sont exclues du corps ecclésiastique, par exemple – ainsi qu'un ensemble de représentations symboliques – Ève, Marie et la Madeleine, pour ne citer que les principales – et une identité de genre plus ou moins intériorisée par les concernées. La question des rapports de pouvoir entre hommes

⁵⁷ Caroline W. Bynum, *Jeûnes et festins sacrés*, op. cit., p. 342.

⁵⁸ Piroška Nagy et Damien Boquet, *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'occident médiéval*, Paris, Seuil, 2015, p. 122.

⁵⁹ Damien Boquet, « Corps et genre des émotions dans l'hagiographie féminine au XIII^e siècle », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* (En ligne), 13 (2014). URL : <http://cerri.revues.org/1335>.

⁶⁰ Joan Scott, « Gender: a useful category of historical analysis », *The American Historical Review*, vol. 91, n. 5 (1986), p. 1053-1075.

et femmes (et entre masculin et féminin) est particulièrement pertinente ici, puisque les femmes saintes sont toujours encadrées par un ou des hommes clercs, et ce sont souvent ces mêmes hommes qui écrivent leur *vita* ou *legenda*.

3. L'importance de la figure magdalénienne

Il est impossible d'étudier la *Legenda* sans s'intéresser à Marie-Madeleine, tant la figure de Marguerite telle que Giunta la dépeint rejoint celle de la pécheresse repentie des Évangiles. Dans les années 1980, les historiens et historiennes influencés par la théorie féministe américaine regardent Marie-Madeleine comme une figure féminine « forte » : non seulement elle est l'« apôtre des apôtres » du fait qu'elle est la première à voir le Christ ressuscité, mais elle prêche aussi la parole chrétienne dans le sud de la Gaule.⁶¹ Une décennie plus tard et dans la continuité de l'histoire des femmes mais aussi des recherches sur la sainteté, plusieurs études importantes sur la Madeleine sont publiées, dont un numéro de la revue de l'École Française de Rome⁶² et *The Making of the Magdalen*⁶³ de Katherine L. Jansen. Cet ouvrage examine le culte de Marie-Madeleine aux derniers siècles du Moyen Âge à travers les sermons des prédicateurs, ainsi que la façon dont ce culte a été reçu et approprié par les fidèles. Entre le XIII^e et le XV^e siècle, Marie-Madeleine devient la sainte la plus populaire après la Vierge Marie, surtout en Provence et en Italie. La diffusion de son culte a été rendue possible en grande partie par les prédicateurs des deux principaux ordres mendiants : Franciscains et Dominicains ont fait de la Madeleine un *exemplar* dans le discours qu'ils proposent aux laïcs. L'ouvrage de K. L. Jensen est structuré par la problématique suivante : de quoi Marie-Madeleine devient-elle le symbole religieux à la fin du Moyen Âge ? L'auteure montre d'abord que les ordres mendiants s'identifient à la figure de la Madeleine parce qu'ils prônent tous

⁶¹ Voir par exemple Elisabeth Fiorenza, *In Memory Of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York, Crossroad, 1983.

⁶² *La Madeleine (VIII^e – XIII^e siècle)*. *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, Rome, École Française de Rome, 1992.

⁶³ Katherine L. Jensen, *The Making of the Magdalen: Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

les deux la recherche d'une *vita mixta*, c'est-à-dire qui soit à la fois active et contemplative. Pour les Franciscains, la *vita activa* est faite de pauvreté, de charité et de pénitence, tandis que la *vita contemplativa* implique un retrait du monde et une méditation constante sur la vie et la Passion du Christ. Or Marie-Madeleine, qui oint les pieds du Christ de nard, les arrose de larmes et les essuie de ses cheveux (Luc 7 : 37-50), et par là se repentit pour la première fois de ses péchés, devient pour les prédicateurs un modèle de conversion à la vie pénitentielle. Cette scène des Évangiles, dans laquelle Marie-Madeleine prend soin du corps du Christ, leur sert aussi à illustrer la charité dont doivent faire preuve les fidèles envers les pauvres et les malades. Enfin, Franciscains et Dominicains s'inspirent de sa légende érémitique, selon laquelle la sainte se retire dans une grotte à Sainte-Baume pendant trente ans, pour faire d'elle une mystique : ils insistent sur ses pratiques ascétiques et sur la relation intime qu'elle a avec le Christ. Jensen souligne ensuite que la figure de Marie-Madeleine est, pour les prédicateurs et moralistes, un moyen efficace d'argumenter à propos de l'idée qu'ils se font des femmes et surtout de l'essence de la Femme, de leur place dans la société médiévale, mais aussi du danger que représente pour eux la prostitution, que les ordres mendiants voient se développer dans les villes où ils sont installés. Ils utilisent pour cela la jeunesse de Marie-Madeleine, en l'associant à la *peccatrix* anonyme dont parle Luc dans les Évangiles. À la fin du Moyen Âge, la sainte est toujours qualifiée à demi-mot d'ex-prostituée dans les sermons des Frères mendiants. La description de sa vie dissolue permet aux prédicateurs d'alerter leur auditoire sur la malignité des femmes qui exhibent leur corps et poussent les hommes au péché, mais aussi sur les dangers liés à la possession d'argent – Marie-Madeleine est issue d'une famille noble et riche. Puisqu'elle n'a jamais été restreinte dans ses libertés par sa famille et elle ne s'est pas mariée, ils en profitent aussi pour souligner la nécessité de ne pas laisser aux femmes trop d'indépendance. Cependant, la Madeleine n'est pas seulement un contre-exemple dans les sermons franciscains et dominicains ; elle constitue aussi un modèle de la vie pénitentielle dont ils font l'apologie. Parce qu'elle a commis deux des pires péchés possibles (ceux d'orgueil et de luxure) avant de se convertir, tous et toutes

peuvent la suivre sur le chemin de la sanctification, peu importe leurs propres fautes. Les fidèles sont censés s'identifier à elle à travers sa pénitence et son amour pour le Christ ; en mettant en avant la figure magdalénienne, les prédicateurs délivrent un message d'espoir à leur auditoire.

A propos de la réception du culte magdalénien, K. L. Jensen montre que la figure de la sainte est populaire auprès des femmes dévotes ; plusieurs groupes de pénitentes se placent ainsi sous le patronage de Marie-Madeleine en Ombrie à la fin du XIII^e siècle. Les textes hagiographiques, eux, montrent à la fois la dévotion des femmes saintes à la Madeleine et la popularité de sa figure auprès de leurs biographes. Michel Lauwers s'est intéressé aux parallèles entre la béguine Marie d'Oignies († 1213) et Marie-Madeleine tels qu'ils sont établis dans la *Vie de Marie d'Oignies*, écrite juste après son décès par son confesseur Jacques de Vitry.⁶⁴ Marie est d'abord mariée par ses parents, puis elle entre au service d'une léproserie avec son époux avant de se retirer seule dans une cellule proche d'un couvent de chanoines réguliers. Même si Marie-Madeleine n'est pas citée par Jacques de Vitry, M. Lauwers souligne les convergences évidentes entre les deux femmes. Marie d'Oignies accomplit un certain nombre de « gestes magdaléniens » : elle se confesse en larmes auprès des prêtres (soit les représentants du Christ), couvre de baisers leurs mains et pieds, et exprime également son affection pour eux d'une façon similaire lorsqu'elle entend leurs sermons. Ensuite, Marie d'Oignies prend soin d'assister les mourants et de prier pour la libération des morts du purgatoire ; or Marie-Madeleine est, dans la culture religieuse médiévale, un modèle de piété funéraire puisqu'elle pleure devant le tombeau du Christ bien après que les apôtres soient partis, et ne quitte pas les lieux jusqu'à la résurrection du Seigneur. Enfin, l'hagiographe fait de Marie l'amoureuse du Christ, surtout dans ses extases ; il cite pour cela le *Cantique des Cantiques*, aussi utilisé dans les *Homélies* de Grégoire le Grand à propos de Marie-Madeleine.

⁶⁴ Michel Lauwers, « 'Noli me tangere'. Marie Madeleine, Marie d'Oignies et les pénitentes du XIII^e siècle », *La Madeleine (VIII^e – XIII^e siècle). Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Âge*, 1992, p. 209-268.

L'analogie entre Marguerite de Cortone et la Madeleine constitue un des aspects les plus fondamentaux de l'œuvre de Giunta. F. Iozelli a écrit un court article intitulé « Margherita da Cortona : 'Nuova Maddalena' »⁶⁵ dans lequel il souligne les principaux passages de la *Legenda* qui font directement référence à la figure magdalénienne. Il reste cependant vague sur les significations de cette analogie, évoquant brièvement la dévotion des Franciscains à Marie-Madeleine, ainsi que le fait que Giunta souhaite actualiser le thème bien connu du passage d'une vie débauchée à un état de grâce. A. Benvenuti Papi, elle, explique le parallèle entre Marguerite et Marie-Madeleine par les motivations personnelles de Giunta⁶⁶ : il veut en faire la *tertia lux* du Tiers-Ordre, comme François est la lumière des Frères Mineurs et Claire celle des Pauvres Dames. Marie-Madeleine serait donc un modèle utilisé par l'hagiographe pour donner la prestance nécessaire à Marguerite ; si Giunta choisit cette sainte-là et pas une autre, c'est tout simplement parce que Marguerite n'est pas vierge et a eu une relation prolongée hors du mariage. La figure magdalénienne de la pécheresse repentie est donc particulièrement adéquate pour faire de Marguerite le parangon des vertus franciscaines. Nous prolongerons l'analyse d'A. Benvenuti Papi en développant l'importance que la virginité revêt pour les femmes du Bas Moyen Âge, et en montrant comment Giunta, en comparant Marguerite à Marie-Madeleine, diffuse la conception d'une virginité spirituelle et non plus corporelle pour les pénitentes franciscaines.

4. Les saintes et leurs hagiographes : une relation genrée

En France, les médiévistes se méfient encore des *gender studies* et peu d'entre eux se risquent à analyser leurs sources sous l'angle du genre, malgré

⁶⁵ Fortunato Iozelli, « Margherita da Cortona, 'Nuova Maddalena' », *Studi francescani*, XCIII (1996), p. 347-359.

⁶⁶ Anna Benvenuti Papi, « Margarita Filia Jerusalem. Santa Margherita da Cortona e il superamento mistico della croce », *In castro poenitentiae: santità e società femminile nell'Italia medievale*, Rome, Herder, 1990, p. 141-168.

quelques travaux récents menés par Didier Lett⁶⁷, Christiane Klapisch-Zuber⁶⁸ et Damien Boquet. Il faut encore une fois se tourner vers la recherche anglo-saxonne pour observer l'intérêt de l'analyse des textes hagiographiques en termes de genre. Les conclusions des chercheurs mettent en lumière les rapports complexes entre les saintes et leurs hagiographes.

Les auteurs des essais réunis dans *Gendered Voices: Medieval Saints and Their Interpreters*⁶⁹ cherchent à discerner la voix des femmes saintes de celle de leurs hagiographes à partir d'un corpus de textes hagiographiques rédigés entre 1140 et 1400. Ils procèdent de plusieurs manières : si, à l'instar de Hildegarde de Bingen ou de Catherine de Sienne, la femme sainte a elle-même laissé des écrits, il devient alors possible de comparer les deux types de sources pour montrer les différences entre la perception qu'elle a d'elle-même et celle que son admirateur et interprète a d'elle. Cependant, les femmes auteures sont rares au Moyen Âge ; la plupart des saintes, dont Marguerite de Cortone, sont silencieuses, en grande partie du fait de leur éducation sommaire. Lorsque leurs faits et gestes nous parviennent uniquement à travers des textes rédigés par des hommes, les historiens (John Coakley, Barbara Newman, Anne Clark, Frank Tobin et Dyan Elliott) s'intéressent surtout à la relation entre la sainte et son auteur, telle qu'elle est décrite par le biographe. Cet ouvrage n'a pas seulement pour but de différencier la voix de la sainte et celle de son hagiographe, mais aussi de montrer en quoi ces voix sont genrées. En effet, l'apport majeur de *Gendered voices* est de souligner la différence dans la façon dont la sainteté féminine est perçue et représentée, selon qu'il s'agisse des femmes elles-mêmes ou de leurs interprètes masculins. Malgré le fait que les textes étudiés aient parfois plusieurs siècles d'écart, Catherine M. Mooney souligne plusieurs motifs qui leur sont communs :

⁶⁷ Didier Lett, *Hommes et femmes au Moyen Âge, Histoire du genre, XII^e-XV^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2013.

⁶⁸ Jacques Dalarun et Danielle Bohler, « La différence des sexes », *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne* (Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998) organisés par le CNRS et le Max-Planck-Institut für Geschichte), Jean-Claude Schmitt et Otto G. Oexle (dir.), Paris, Publications de la Sorbonne, 2002.

⁶⁹ *Gendered Voices: Medieval Saints and Their Interpreters*, sous la dir. de Catherine M. Mooney, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999.

d'abord, les femmes saintes dont la voix nous est parvenue directement décrivent le rôle actif qu'elles jouent, alors que leurs hagiographes ont tendance à les renvoyer à un rôle passif. Hildegarde se considère ainsi être la prophète de Dieu, ce que ni Gottfried ni Theodoric, ses deux biographes, ne reprennent dans leurs écrits.⁷⁰ Ensuite, les auteurs masculins perçoivent ces femmes comme profondément *autres*, c'est-à-dire comme des créatures mystérieuses et surnaturelles. Leur proximité au divin, qu'eux-mêmes se sentent incapables d'imiter, les fascine et les inquiète à la fois. Giunta lui-même a une attitude ambivalente face au caractère mystique de l'expérience religieuse de Marguerite. En outre, les hagiographes insistent, plus que les femmes elles-mêmes, sur la relation romantique de la sainte à Dieu ou au Christ en utilisant fréquemment le langage et les métaphores du *Cantique des Cantiques* diffusés par la culture monastique du XII^e siècle. Enfin, des voix divergentes se font entendre lorsqu'il s'agit d'étudier les modèles d'après lesquels les saintes sont dépeintes. Alors que les femmes se rapportent à des figures bibliques masculines ou à des hommes saints qui les ont précédées, leurs hagiographes les comparent à des *exempla* féminins. Elisabeth de Schönau évoque ainsi Moïse, Jérémie et Paul, mais aucune femme⁷¹ ; à l'inverse, Giunta Bevegnati multiplie les parallèles entre Marguerite et Marie-Madeleine dans la *Legenda*. Ces motifs communs montrent la pertinence d'effectuer une étude genrée des textes hagiographiques, mais les principales conclusions de *Gendered Voices* reposent malgré tout sur les rares sources écrites par les femmes saintes. Le problème posé initialement par C. M. Mooney – comment entendre la voix des femmes dans des écrits rédigés par des hommes appartenant au corps ecclésiastique ? – n'est que partiellement résolu.

John Coakley reprend la question de la présence des femmes saintes dans les textes hagiographiques dans son ouvrage intitulé *Women, Men, and Spiritual*

⁷⁰ Barbara Newman, « Hildegard and her Hagiographers: The Remaking of Female Sainthood », *Gendered Voices*, op. cit., p. 16-34.

⁷¹ Catherine M. Mooney, « Voice, Gender, and the Portrayal of Sanctity », *Gendered Voices*, op.cit., p. 14.

*Power*⁷². Sa démarche est en partie différente de celle des auteurs de *Gendered Voices*, car il limite son étude aux textes écrits par les témoins masculins de la spiritualité féminine. Il s'intéresse à neuf saintes, dont Marguerite de Cortone, qui ont vécu entre la fin du XII^e et le XV^e siècle et qui sont toutes sous la supervision d'un clerc, ce dernier étant aussi l'auteur de leur *vita*. La problématique qui sous-tend le travail de J. Coakley est fondée sur la confrontation entre deux types de pouvoirs, celui de l'homme d'Église et celui de la femme sainte. Du fait de leur appartenance au clergé, ces hommes sont en effet investis d'un pouvoir institutionnel encore renforcé par la réforme grégorienne menée depuis le XI^e siècle. Par ailleurs, ils ont, en tant qu'hagiographes, des prérogatives immenses : eux seuls décident des faits qu'il faut consigner ou au contraire omettre, et peuvent modifier à leur gré les paroles et gestes dont ils ont été témoins. Bien que Giunta et d'autres se présentent comme de simples « scribes », il est certain qu'ils ont fait bien plus que rapporter la voix des saintes ; ces hommes ont, par leurs écrits, construit la figure historique des femmes saintes selon leurs propres intérêts. Cependant, J. Coakley souligne que les mystiques possèdent elles aussi une forme d'autorité, qu'il nomme « pouvoirs surnaturels » ou « pouvoirs charismatiques ». La notion de charisme, aussi utilisée par Bynum à propos des mystiques, est empruntée au sociologue Max Weber, qui a défini dans *Économie et Société* les caractéristiques de la domination charismatique.⁷³ Il écrit : « nous appellerons charisme la qualité extraordinaire [...] d'un personnage, qui est, pour ainsi dire, doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains ou tout au moins en-dehors de la vie quotidienne, inaccessibles au commun des mortels ; ou encore qui est considéré comme envoyé par Dieu ou comme un exemple, et en conséquence considéré comme un 'chef' [Führer]. » Cette définition s'applique aussi bien à un prophète qu'à un guerrier ; ce qui détermine la validité du charisme, c'est avant tout la reconnaissance des pouvoirs du personnage par ceux qui sont sous sa domination. Cette domination est avant tout affective car la communauté réunie autour de l'individu charismatique a suffisamment confiance

⁷² John Coakley, *Women, Men, and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators*, New York, Columbia University Press, 2006.

⁷³ Max Weber, *Économie et Société*, Paris, Plon, 1971, p. 249-252.

en ses pouvoirs pour le vénérer et s'abandonner à lui. Marguerite est ainsi progressivement identifiée et vénérée comme une élue de Dieu par les habitants de Cortone. À l'origine des pouvoirs charismatiques des mystiques, il y a l'intimité qu'elles partagent avec Dieu, comme en témoignent les longs dialogues entre Marguerite et le Seigneur ou son fils. Ces pouvoirs se manifestent sous diverses formes : extases, visions, stigmates dans certains cas, et surtout révélations divines. Ces dernières peuvent concerner des individus, des affaires ecclésiastiques et géopolitiques, et, plus rarement, la doctrine chrétienne. Coakley souligne bien le paradoxe de telles révélations : elles sont offertes à des femmes qui, du fait de leur sexe, ne peuvent ni prêcher, ni enseigner, ni administrer les sacrements. Or, la connaissance de tels secrets permet aux saintes d'assister le clerc qui les supervise dans ses fonctions de prêtre et de confesseur, voire de remettre en cause leur autorité, puisqu'elles détiennent un savoir que leurs collaborateurs ne possèdent pas. Pour analyser l'équilibre délicat entre ces deux formes d'autorités, Coakley reprend la terminologie d'André Vauchez qui distingue les pouvoirs « informels » des pouvoirs « institutionnels ». ⁷⁴ Par pouvoirs informels, Vauchez entend une autorité qui ne découle pas « de l'exercice d'une fonction de type hiérarchique ou de l'appartenance à un *status* privilégié, mais d'un charisme particulier ». L'autorité de Marguerite et ses semblables ne provient pas de l'Église et encore moins de leur sexe ; elle naît avec la présence divine qu'elles ressentent au quotidien. Vauchez s'inspire également de Weber, qui souligne que la domination charismatique s'oppose à la domination traditionnelle – qu'elle soit bureaucratique, patriarcale, patrimoniale ou issue d'un ordre – et est essentiellement *irrationnelle*, c'est-à-dire qu'elle se développe hors des règles qui structurent la domination traditionnelle. ⁷⁵ A. Vauchez note que les femmes dont il est question ont bien conscience d'avoir été choisies par leur Seigneur, ce que leurs admirateurs masculins savent tout autant, mais la réaction

⁷⁴ André Vauchez, « Les pouvoirs informels dans l'Église aux derniers siècles du Moyen Âge : Visionnaires, Prophètes et mystiques », *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Âge, Temps modernes*, Vol. 96, n° 1 (1984), p. 281-293 ; Idem, *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1999.

⁷⁵ Max Weber, *Economie et Société*, p. 252.

de ceux-ci est ambiguë : ils sont à la fois fascinés et repoussés par les pouvoirs charismatiques des femmes saintes. Leur réticence s'explique par le fait qu'ils sont témoins d'une forme de relation au divin dont ils n'ont jamais fait l'expérience ; surtout, ils ont l'impression que les privilèges spirituels de ces femmes menacent leur propre autorité. Giunta tente ainsi d'éloigner Marguerite de ses tendances mystiques pour la ramener vers une spiritualité plus classique, faite de pénitence et de gestes charitables. Jusqu'au XV^e siècle, le comportement des mystiques est relativement toléré et le cas de Marguerite Porete, brûlée en 1310 pour avoir écrit un livre que ses adversaires qualifient d'hérétique, reste exceptionnel. Malgré tout, la relation des hommes d'Église aux femmes saintes s'accompagne généralement de scepticisme et de méfiance. Cela n'empêche pas Coakley d'insister sur l'interaction entre deux types d'autorités différentes mais complémentaires : il définit la relation entre les femmes saintes et leurs hagiographies comme un « partenariat genré ».⁷⁶

Plus récemment, l'ouvrage collectif *Mulieres Religiosae*⁷⁷ présente les modalités de l'autorité spirituelle féminine du haut Moyen Âge jusqu'au début de l'époque moderne à travers une série d'articles centrés sur des figures individuelles ou sur des communautés religieuses. L'expression *mulieres religiosae* est utilisée dès le XIII^e siècle pour désigner le cercle flou des « semi-religieuses » - ces femmes qui, à l'instar de Marguerite, ne sont pas cloîtrées dans un couvent mais sont malgré tout à part du monde temporel du fait de leur mode de vie. Dans l'historiographie récente, cette expression est utilisée plus précisément pour désigner les béguines. Les auteurs reprennent la distinction utile

⁷⁶ L'auteur consacre un chapitre entier à l'étude de ce partenariat dans l'œuvre de Giunta : « The limits of religious authority », p. 131-148. Selon lui, la triade femme mystique/Christ/homme clerc est organisée de la façon suivante dans la *Legenda* : Giunta exerce ses fonctions pastorales – la confession, par exemple – sur Marguerite, qui en retour l'assiste auprès des fidèles grâce à ses pouvoirs charismatiques. Malgré les tensions entre Marguerite et les Frères liées à son départ en 1288, Giunta présente deux types de pouvoirs qui s'équilibrent et qui sont ultimement limités par la volonté du Christ, qui transcende à la fois le clerc et la mystique. Notre travail approfondira la thèse de Coakley en s'intéressant de plus près à l'influence religieuse de Marguerite à Cortone du fait de ses pouvoirs. D'autre part, nous questionnerons l'équilibre avancé par Coakley en montrant que la *Legenda* évoque à la fois le contrôle que les Frères exercent sur Marguerite ainsi que la façon dont elle cherche à s'en émanciper. Voir le chapitre III de ce mémoire, p. 82-108.

⁷⁷ *Mulieres Religiosae. Shaping Female Spiritual Authority in the Medieval and Early Modern Periods*, sous la dir. de Veerle Fraeters et Imke de Gier, Turnhout, Brepols, 2014.

effectuée par le maître d'université Henri de Gand au XIII^e siècle et reprise par l'historien B. McGinn à propos des mystiques⁷⁸ : l'autorité *ex officio* et l'autorité *ex gratia*. La première, celle des clercs, est accordée par l'institution ecclésiastique ; la seconde est obtenue par une relation directe et privilégiée à Dieu et se manifeste par des expériences mystiques. Cette opposition est donc très similaire à celle effectuée par M. Weber lorsqu'il distingue l'institution du charisme. Dans son travail sur la *vita* de la nonne cistercienne Lukarde d'Oberweimar (†1309)⁷⁹, Piroska Nagy analyse les formes de cette autorité *ex gratia* chez une femme dont la piété a des traits communs avec celle de Marguerite – la dévotion eucharistique, par exemple ; Lukarde a certes vécu en Thuringe et non pas en Toscane mais sa spiritualité est influencée par l'ordre dominicain. P. Nagy démontre que l'autorité de Lukarde prend sa source dans le corps souffrant de cette dernière. En effet, elle est gravement malade dès son adolescence ; elle est affligée de douleurs terribles et reste entièrement paralysée pendant onze ans. En même temps, elle médite incessamment sur la Passion du Christ jusqu'à la revivre : comme Marguerite, sa compassion est si forte qu'elle ressent la douleur de ses plaies. Sa souffrance physique acquiert donc un sens spirituel : elle devient l'imitation vivante du Christ, et cette fonction atteint son point culminant lorsqu'elle reçoit cinq stigmates sur son corps. Ses pouvoirs charismatiques – communication avec le divin, visions, extases – dérivent de la sublimation de son corps par le contact divin. Le lien entre affliction corporelle et autorité spirituelle mérite d'être exploré chez Marguerite puisqu'au-delà de sa méditation sur la Passion du Christ, son biographe souligne à plusieurs reprises que son état de santé se dégrade du fait des privations qu'elle s'inflige, jusqu'à mourir – probablement – de faim.

⁷⁸ Bernard McGinn, *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism (1200-1350)*. New York, Crossroad Publishing, 1998.

⁷⁹ Piroska Nagy, « Sharing charismatic authority by body and emotions: the marvellous life of Lukardis von Oberweimar (c. 1262-1309) », *Mulieres Religiosae, op. cit.*, p. 109-126.

5. La dévotion féminine dans l'historiographie italienne

Depuis le début des années 1980, la sainteté féminine a fait l'objet d'un développement historiographique considérable en Italie. Plusieurs conférences ont d'abord eu lieu dans diverses villes italiennes au sujet des femmes religieuses dans le mouvement franciscain⁸⁰, de la « mystique féminine »⁸¹, ou encore d'une femme sainte en particulier.⁸² Cependant, ces conférences, ainsi que les nombreux articles et ouvrages écrits depuis par des historiens qui ont fait de la dévotion féminine leur champ d'expertise, restent relativement peu lus et exploités par les chercheurs de France, d'Allemagne et surtout du monde anglophone pour plusieurs raisons, la plus évidente étant la barrière de la langue. La traduction anglaise de l'ouvrage collectif *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale* reste une initiative isolée⁸³. En outre, la recherche italienne a évolué en parallèle et non en symbiose avec la recherche anglo-américaine : là où les historiens italiens insistent sur l'importance des institutions ecclésiastiques et leur rôle d'encadrement de la vie religieuse féminine, les chercheurs anglophones, à l'instar de C. Bynum et J. Coakley, se sont intéressés au genre comme principale catégorie d'analyse, laissant parfois complètement de côté le contexte politique et social de l'Italie médiévale. L'approche d'Anna Benvenuti Papi dans *Santità e società femminile nell'Italia medievale*⁸⁴, un ouvrage fondamental qui réunit l'ensemble de ses articles écrits entre 1977 et 1990, représente bien la spécificité de la recherche italienne. Celle-ci est l'héritière de la *microstoria* développée en Italie dans les années 1970, au même moment où l'histoire des mentalités émerge en France. Ce courant porté par Giovanni Levi et Carlo Ginzburg encourage les historiens à étudier non plus les groupes sociaux mais les individus, en remplaçant

⁸⁰ *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII* (Assise, 11-13 octobre 1979), Assise, S.I.S.F., 1980.

⁸¹ *Temi e problemi nella mistica femminile trecentesca*, Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, (Todi, 14-17 octobre 1979), Todi, Accademia Tudertina, 1983.

⁸² Voir par exemple *S. Chiara da Montefalco e il suo tempo*, sous la dir. de Claudio Leonardi, Fourth Conference of Ecclesiastical History (Spolete, 28-30 décembre 1981), Florence, La Nuova Italia Editrice, 1985.

⁸³ *Women and religion in medieval and Renaissance Italy*, sous la dir. de Daniel Bornstein et Roberto Rusconi, trans. M. Schneider, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1996, p. 11.

⁸⁴ Anna Benvenuti Papi, *Santità e società femminile nell'Italia medievale*, op. cit.

ces derniers dans leur contexte géographique, politique, social et culturel. A. Benvenuti Papi étudie ainsi chaque dévote en prenant en compte la communauté urbaine ou rurale dans laquelle elle évolue, et s'intéresse moins à sa relation au Christ et à Dieu qu'à ses rapports à l'institution à laquelle elle est rattachée. L'historienne présente ainsi un tableau remarquable de l'origine sociale des femmes saintes aux XIII^e et XIV^e siècles et met en lumière leur marginalité⁸⁵ : telles qu'elles sont présentées dans les textes hagiographiques, Marguerite de Cortone et ses semblables sont veuves ou bien orphelines, voire souffrent de handicaps – Marguerite de Città di Castello († 1320) est aveugle – et sont victimes d'une situation économique ou familiale difficile, comme Marguerite de Cortone qui est chassée de la maison familiale. Ces divers facteurs contribuent à rendre leur situation instable ; d'ailleurs, leur grande mobilité est une des preuves de leur marginalité. Elles voyagent souvent d'une ville à l'autre pour tenter de trouver un cadre stable qu'elles ne peuvent pas ou plus obtenir auprès de leur famille ou leur mari. Une fois installées dans un bourg rural ou une petite ville, elles travaillent généralement comme servantes ou aides-soignantes ; Marguerite assiste ainsi les femmes nobles de Cortone, notamment lors de leur accouchement. Après un certain temps, elles deviennent souvent des recluses, c'est-à-dire qu'elles arrêtent de travailler et s'enferment dans une cellule (murée ou non) proche de l'église. Ainsi, au XIII^e siècle, de petits groupes pénitentiels féminins sont agrégés autour de l'église florentine de Santa Croce. A. Benvenuti Papi remarque que pour des femmes aussi marginalisées, les tiers ordres mendiants constituent une des seules structures d'encadrement efficaces, car les institutions monastiques et couvents italiens n'acceptent plus que des femmes issues de la noblesse ou qui ont une dot suffisamment élevée. S'il est faux de prétendre que les ordres mendiants sont à l'origine de la dévotion laïque féminine, il faut cependant souligner qu'en offrant aux femmes un soutien matériel et spirituel, ils contribuent au développement de cette dévotion. Cela dit, les intérêts des frères mendiants sont aussi en jeu : les textes hagiographiques écrits au sujet des saintes ont souvent pour fonction

⁸⁵ Anna Benvenuti Papi, « I frati e le donne », *Santità e società femminile nell'Italia medievale*, op. cit., p. 119-137.

d'exalter l'ordre mendiant concerné ainsi que la ville dans laquelle il est installé. Giunta cherche ainsi à faire de Marguerite la patronne de Cortone, mais aussi celle du Tiers-Ordre. Enfin, même si Vauchez en fait déjà mention dans sa thèse⁸⁶, A. Benvenuti Papi est aussi la première chercheuse à faire une synthèse du phénomène des recluses pour l'Italie.⁸⁷ Cette pratique ascétique qui consiste à s'isoler du monde, déjà pratiquée dans les monastères bénédictins par des hommes et des femmes, est enracinée dans la spiritualité et les écrits des Pères du désert de l'Antiquité tardive. En étudiant minutieusement plusieurs légendes de saintes, A. Benvenuti Papi montre que la figure de la recluse italienne a évolué : avant le XII^e siècle, une femme sainte comme Chelidonia (†1152) peut suivre le modèle de Marie-Madeleine dans sa *vita eremitica* et vivre en ermite pendant des dizaines d'années dans la vallée de l'Aniene, au cœur d'une nature sauvage. Cependant, les hagiographes ne s'intéressent généralement pas aux femmes ermites car ils refusent de faire la promotion d'une façon de vivre qu'ils n'approuvent pas ; depuis les débuts du monachisme, le vagabondage et l'isolement total des femmes sont considérés comme subversifs et dangereux. Avec la croissance du monde urbain et l'intégration progressive des dévotes aux ordres mendiants, elles deviennent des *cellane*, c'est-à-dire qu'elles se recueillent dans une cellule qui peut être murée ou non, mais qui reste dans les confins de la cité. La cellule, sorte de désert intériorisé, devient le lieu privilégié de leurs pratiques pénitentielles et de leurs expériences mystiques. Cependant, leur proximité des frères mendiants et des habitants fait qu'elles restent souvent en contact avec le monde extérieur, comme Marguerite qui s'occupe des pauvres de Cortone et fréquente les Frères Mineurs quotidiennement. A. Benvenuti Papi souligne d'ailleurs que lorsque Marguerite, mue par un désir de solitude totale et de rupture avec le monde, souhaite se retirer dans une autre cellule loin du couvent, les Frères Mineurs s'opposent à sa volonté parce qu'ils veulent la garder près d'eux. La laisser partir, c'est perdre le contrôle qu'ils ont sur son corps – et par conséquent sur son culte après sa mort. En effet, elle finit par s'éloigner malgré tout pour s'installer dans

⁸⁶ André Vauchez, *La sainteté en Occident*, op. cit., p. 229.

⁸⁷ Anna Benvenuti Papi, « Cellane e recluse », *Santità e società femminile nell'Italia medievale*, op. cit., p. 306-402.

une cellule « contre la roche », sur les hauteurs de Cortone. La *Legenda* reste une exception car très peu d'hagiographes franciscains choisissent de décrire la forme de vie des *cellane* aux XIII^e et XIV^e siècles : ils préfèrent intégrer les femmes dans leur cadre religieux communautaire dans lequel elles sont supervisées par des Frères Mineurs et elles interagissent avec la communauté laïque urbaine.

6. Marguerite de Cortone, tertiaire franciscaine

L'ouvrage de Jacques Dalarun, qui réunit douze études écrites entre 1985 et 2007⁸⁸, soulève un apparent paradoxe : les femmes sont placées en position minoritaire dans la religion chrétienne entre le XI^e et le XV^e siècle. En effet, elles sont exclues de sacerdoce, ce qui revient à dire qu'elles ne peuvent pas accéder directement au sacré, du moins pas par l'institution ecclésiastique. Pourtant, la foi se féminise pendant cette période. À la fin du Moyen Âge, les grandes figures féminines bibliques – Ève, Marie-Madeleine, et surtout Marie – sont de plus en plus importantes dans la spiritualité des fidèles. J. Dalarun reprend les chiffres calculés par A. Vauchez pour rappeler qu'un nombre inédit de femmes sont élevées au rang de saintes, en grande partie grâce à la dévotion populaire dont elles sont l'objet. Ces dévotes sont donc au cœur d'une « nouvelle religion civique » qui se développe dans les communautés urbaines d'Italie. Or les saintes d'Italie centrale se rattachent presque toutes à François d'Assise ; J. Dalarun se tourne donc vers la figure du *Poverello* pour comprendre le succès qu'il rencontre auprès des dévotes des XIII^e et XIV^e siècles, succès dû en grande partie à leur identification à lui.⁸⁹ En étudiant les vingt-neuf écrits attribués à François, J. Dalarun montre qu'il propose une vision traditionnelle des femmes : ce sont des êtres dont il faut se méfier car elles sont tentatrices par nature. Cependant, son discours religieux est féminisé d'une manière positive. Marie, invoquée régulièrement, est liée à la charité et la pauvreté ; en outre, les allégories

⁸⁸ Jacques Dalarun, *Dieu changea de sexe, pour ainsi dire : la religion faite femme, XI^e – XV^e siècle*, Paris, Fayard, 2008.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 128-153.

féminines positives car puissantes ne sont pas rares : l'eau, la nuit, la terre reviennent à plusieurs reprises dans ses écrits. Enfin, François évoque régulièrement dame Pauvreté, ce qui n'est pas anodin si l'on se souvient de l'importance que revêt pour lui la recherche de la pauvreté. Dans les *Vies* de Thomas de Celano, ce discours féminisé est encore plus présent : Thomas fait par exemple du saint l'amant et l'époux de la Pauvreté. Mieux, François lui-même est féminisé dans la *Vita Secunda* : il devient une mère (celle des Franciscains) mais aussi une femme dont l'âme est promise à Dieu. Les femmes pieuses d'Italie centrale sont séduites par le discours de François, relayé par les Frères Mineurs, car elles sont majoritairement issues de milieux modestes – Marguerite en est un bel exemple – et ont de toute façon une place minoritaire au sein d'une société patriarcale. J. Dalarun émet l'hypothèse qu'elles se reconnaissent dans la pauvreté telle que François la décrit, c'est à dire comme simplicité matérielle mais aussi dénuement de soi, et surtout comme une valeur positive *et* féminisée. Il ne cite cependant pas d'écrits féminins ou de textes hagiographiques pour illustrer son argument.

Analyser le discours religieux de la *Legenda* nous ramène nécessairement à l'expérience de François lui-même. André Vauchez n'est certainement pas le premier ni le seul à écrire une biographie du saint d'Assise⁹⁰, mais la principale qualité de *François d'Assise : entre histoire et mémoire*⁹¹ réside dans la prise en compte de l'impact religieux et culturel qu'a eu François d'Assise, ce « saint polysémique » qui incarne un ensemble de valeurs propres à chaque époque. À la fin du Moyen Âge et pendant la Renaissance, on souligne surtout son ascèse et le fait qu'il a fondé un ordre religieux d'une importance considérable. À la fin du XIX^e siècle, il devient un héros romantique traversé d'élans mystiques, mais aussi, dans un contexte de déchristianisation, une figure opprimée par l'institution ecclésiastique. Aujourd'hui, c'est principalement pour son engagement auprès des individus marginalisés que François est célébré. A. Vauchez s'efforce donc

⁹⁰ Parmi les travaux de référence, voir Jacques Le Goff, *Saint François d'Assise*, Paris, Gallimard, 1998, et Jacques Dalarun, *François d'Assise : un passage. Femmes et féminité dans les écrits et les légendes franciscaines*, Actes Sud, Arles, 1997.

⁹¹ André Vauchez, *François d'Assise : entre histoire et mémoire*, Paris, Fayard, 2009.

d'identifier et de déconstruire ces divers mythes pour revenir au plus près de la figure historique du *Poverello*. Il s'étend notamment sur le rapport particulier de François à Dieu⁹² en s'appuyant sur les divers écrits qui lui sont attribués, soit principalement le *Testament* de François, mais aussi les *Admonitions*, des lettres, et quelques textes normatifs dont les deux Règles de 1221 et 1223. De son étude ressort que l'expérience divine, pour saint François, est avant tout sensible : il utilise le registre des sensations – chaleur, lumière, douceur – et des émotions – plaisir, joie, amour – pour décrire la présence du divin en lui. Parce que Dieu a choisi de s'incarner en homme et de souffrir pour l'humanité, François a la certitude d'être aimé de lui, d'où sa joie extatique. Ce Dieu tout-puissant et miséricordieux est accessible de deux manières dans le monde : d'abord par sa parole présente dans la Bible, ensuite par l'eucharistie. Le rapport à Dieu de Marguerite de Cortone et des autres femmes pieuses de la fin du Moyen Âge est très similaire à celui de François, mais il faut souligner que ce dernier n'est pas le premier ni le seul à faire une expérience sensible de Dieu : les femmes commencent à investir le culte eucharistique dès le XII^e siècle.⁹³ Enfin, A. Vauchez souligne que François a une conscience aiguë du sacrifice de Dieu, dont le fils a souffert par amour pour les hommes ; la seule manière de se rendre digne de ce sacrifice est de se mettre à la place du Christ et ressentir toute sa souffrance, d'où sa méditation sur la Passion du Christ, mais aussi son identification aux plus pauvres et marginalisés. François voit en eux à la fois le reflet du Christ incarné mais aussi un moyen d'imiter sa vie terrestre⁹⁴. Comprendre le rapport du saint d'Assise au divin nous permet de mieux cerner celui de Marguerite au Christ, puisque Giunta Bevegnati façonne son image d'après celle de François. Alessandra Bartolomei Romagnoli décrit brièvement les modalités de cette

⁹² *Ibid.*, p. 368-380.

⁹³ Caroline Bynum, « Women mystics and Eucharistic devotion in the thirteenth century », *Fragmentation and redemption*, *op. cit.*, p. 119-150.

⁹⁴ Sylvain Piron, « La pauvreté dans l'expérience et la réflexion franciscaines », *La pauvreté dans les pays riches. Leçons de philosophie économique*, sous la dir. d'Alain Leroux et Pierre Livet. *Economica* (2009), p. 36-52.

identification de Marguerite à François⁹⁵ : comme lui, elle choisit la pauvreté et s'efforce de vivre dans le dénuement le plus total, elle s'investit auprès des pauvres et des malades au point de co-fonder un hôpital, et elle mène un véritable combat intérieur contre l'orgueil et la vanité. Évidemment, il ne s'agit pas seulement de l'expérience de François mais du message porté par les Frères Mineurs que Marguerite met ici en œuvre. Son identification au fondateur de l'ordre est cependant indéniable lorsqu'elle revit, comme lui, la Passion du Christ. Il reste donc à s'interroger sur la signification du parallèle entre une femme laïque et le saint d'Assise.

Au moment où Giunta écrit la *Legenda*, le mouvement franciscain est fragilisé par des tensions internes qui ne sont peut-être pas étrangères aux frictions entre Marguerite et les Frères Mineurs. La question des Spirituels est complexe, et David Burr est le premier historien à consacrer un ouvrage entier à la question du mouvement spirituel dans sa globalité. *The Spiritual Franciscans: From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis*⁹⁶ reconstitue avec précision les débats idéologiques qui déchirent l'ordre franciscain, la montée de voix dissidentes et finalement leur répression. Au milieu du XIII^e siècle, l'ordre franciscain compte environ trente mille adhérents, dont un certain nombre d'hommes issus de milieux aisés et ayant reçu une excellente éducation. L'institution pontificale, qui appuie l'enracinement des Franciscains en milieu urbain, donne à ces hommes l'opportunité de devenir prêtres, pasteurs, mais aussi inquisiteurs voire cardinaux. Le pouvoir temporel n'est pas en reste : en France, Louis IX se tourne vers eux lorsqu'il a besoin d'enquêteurs royaux pour réformer le système administratif. Il y a donc une contradiction de plus en plus évidente entre le désir d'humilité de François d'Assise, réaffirmé dans son *Testament*, et les postes importants qu'occupent certains Franciscains dans tout l'Occident. Avant même qu'un mouvement spirituel se constitue au sein de l'ordre, le terme spirituel

⁹⁵ Alessandra Bartolomei Romagnoli, « Margherita come Francesco », *Margherita da Cortona. Atti della Giornata di studio* (Florence, 26 octobre 2013), sous la dir. de Fortunato Iozzelli, *Studi Francescani*, 111 (2014), p. 359-388.

⁹⁶ David Burr, *The Spiritual Franciscans: From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis*, op. cit.

désigne déjà un individu d'une extrême piété – y compris en ce qui concerne la pauvreté – aux tendances contemplatives, parfois même sujet à des visions apocalyptiques. Cela dit, la question spirituelle se cristallise véritablement autour de la querelle de l'*usus pauper*, lancée par Pierre de Jean Olivi († 1298), qui donne alors des cours de théologie dans le sud de la France. Olivi prône un usage restreint des biens, mais contrairement à ses opposants, il affirme que si l'individu appartenant au mouvement franciscain ne respecte pas cette restriction, il brise le vœu qui le relie à la communauté franciscaine – vœu qui engage son âme – et se place en état de péché mortel. Le problème, c'est que l'*usus pauper* recouvre une réalité assez vague : par exemple, jusqu'où faut-il se restreindre de nourriture ? Pour Olivi, il faut surtout que les Franciscains tentent d'atteindre l'idéal de l'*usus pauper* plutôt que de débattre sur la précision des comportements attendus. Olivi est finalement censuré en 1283 : il ne peut plus enseigner et son travail est confisqué. En Italie, c'est Ubertin de Casale († 1330) qui est un personnage clé du mouvement spirituel. Il rejoint l'ordre franciscain pendant son adolescence ; il étudie d'abord à Florence où il rencontre Olivi et devient son disciple, puis à Paris à partir de 1289. Avant de partir en France, il séjourne en Italie centrale où il fréquente Marguerite de Cortone, mais aussi trois autres mystiques : Claire de Montefalco († 1308), Angèle de Foligno († 1309), et Dauphine de Sabran († 1360). Vers 1310, Ubertin officialise le conflit entre Franciscains 'modérés' et Spirituels en exposant en détail pourquoi l'ordre est selon lui en train de s'écrouler. Il dénonce en fait un usage problématique de l'argent et du pouvoir : d'après lui, les élites franciscaines sollicitent de l'argent de la part de bénéficiaires laïcs pour organiser des banquets et construisent à grands frais des lieux de culte inutiles ; d'autre part, certaines maisons franciscaines jouissent d'une rente liée à leurs activités agricoles. Les exemples sont nombreux, et tous semblent indiquer que le message de François est loin d'être respecté par ses disciples. Dans un court appendice⁹⁷, D. Burr s'intéresse à la présence des Spirituels dans la *Legenda*. Contrairement à l'anthropologue Maria Caterina Jacobelli, qui affirme que Marguerite est une sainte entièrement construite (« sans visage ») autour de la

⁹⁷ *Ibid.*, p. 325-334.

controverse spirituelle⁹⁸, Burr cherche à montrer qu'il n'y a que très peu d'éléments qui portent à croire que la *Legenda* a été écrite en faveur des dissidents franciscains. Certes, une annotation sur un des manuscrits les plus anciens indique qu'Ubertin de Casale est un de ceux qui ont lu et approuvé le texte de Giunta. Ubertin est d'ailleurs mentionné dans la *Legenda* : il vient rendre visite à Marguerite accompagné du fils de celle-ci, entré très jeune dans l'ordre. Enfin, Napoleone Orsini, cardinal connu pour avoir protégé les Spirituels, a emmené la *Legenda* jusqu'à la cour papale pour ensuite la retourner à Giunta en 1308 en lui demandant de prêcher l'histoire de Marguerite auprès des fidèles. Par ailleurs, au moins un autre Spirituel, Frère Conrad d'Offida, a été en contact avec Marguerite, toujours selon l'œuvre de Giunta. Si D. Burr admet qu'il ne faut pas minimiser l'importance de ces connexions, il souligne néanmoins que la *Legenda* a été commandée par l'inquisiteur Giovanni de Castiglione entre 1297 et 1307, c'est-à-dire à un moment où les Spirituels sont persécutés par les Franciscains. En outre, il y a finalement très peu d'allusions à des thèmes typiquement spirituels dans la *Legenda* ; par exemple, on ne trouve aucune mention de l'idée que l'ordre franciscain serait en déclin. Au contraire, Giunta nous donne à lire une apologie des Frères Mineurs et du mouvement franciscain en général. L'historien Mario Sensi propose une autre hypothèse⁹⁹ : selon lui, Giunta a tout fait pour minimiser l'importance des liens de Marguerite avec les Spirituels. Le fait que Marguerite choisisse, contre l'avis des Frères Mineurs, de quitter sa cellule près de leur couvent pour s'installer sur les hauteurs de Cortone devient alors une preuve qu'elle cherche à se défaire de leur influence sur elle ; cela dit, il ne faut pas oublier que sa volonté de vivre une existence érémitique est sans doute la principale raison de ce retrait. Les deux ne sont d'ailleurs pas incompatibles : Marguerite, nous rapporte Giunta, veut désespérément s'éloigner de Cortone parce qu'elle ne peut pas se consacrer entièrement à la prière et à la méditation dans une ville dont la population la voit de plus en plus comme une sainte et sollicite sa présence ainsi que ses pouvoirs charismatiques. Or les Frères Mineurs

⁹⁸ Maria C. Jacobelli, *Una donna senza volto*, Rome, Borla, 1992.

⁹⁹ Mario Sensi, « Margherita da Cortona nel contesto storico-sociale », art. cit., p. 251-261.

de Cortone veulent faire de Marguerite la patronne de la ville, voire la représentante du Tiers-Ordre, et souhaitent donc qu'elle reste auprès d'eux. Marguerite a peut-être trouvé chez les Spirituels, dont Sensi nous dit qu'ils sont présents dans le groupe qui préside l'église de Saint-Basile où le corps de Marguerite est déposé à sa mort¹⁰⁰, une alternative aux exigences de Giunta et de ses collègues.

7. Conclusion du bilan historiographique

Ce bilan fait état des recherches sur l'historiographie de ces trente dernières années à propos des femmes saintes aux XII^e-XV^e siècles, et plus précisément de Marguerite de Cortone. Avec le développement de l'histoire culturelle au début des années 1980 et l'essor considérable de l'histoire des femmes à la même époque, les chercheurs ont été amenés à étudier les origines et les caractéristiques de la dévotion féminine à la fin du Moyen Âge. Ils ont notamment souligné les expériences mystiques des *mulieres religiosae* ainsi que l'influence de la figure de Marie-Madeleine sur leurs pratiques religieuses.

Par la suite, le concept de genre, utilisé comme un outil d'analyse par les historiens américains dès la fin des années 1980 puis par leurs collègues médiévistes d'Europe à partir de la décennie suivante, a permis d'enrichir l'histoire de la sainteté féminine sur plusieurs aspects. D'abord, les études de genre ont mis en lumière les relations de pouvoir entre les clercs et les dévotes, relations qui s'inscrivent dans une société fondamentalement inégale car patriarcale. Ces femmes sont indubitablement des sujets fascinants et inquiétants à la fois pour leurs hagiographes, et en même temps ceux-ci ont une influence considérable sur les dévotes puisqu'ils supervisent leurs pratiques spirituelles et écrivent leur *vita*. Nous avons donc affaire à des textes hagiographiques qui présentent des figures féminines dont il est difficile de discerner la voix propre. L'analyse genrée de ces écrits a aussi permis de développer une réflexion sur les

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.257.

influences masculines – notamment monastiques – à l’origine d’une spiritualité qui a été par la suite attribuée aux femmes et investie par elles. Il faudra ainsi s’interroger d’une part sur la nature des relations de pouvoir entre Giunta et Marguerite, et d’autre part esquisser une généalogie des principaux traits de sa dévotion.

En plus de prendre en compte les acquis de l’histoire du genre, ce mémoire est tributaire des méthodes de la micro-histoire italienne. À la suite des travaux menés sur Claire d’Assise, Angèle de Foligno ou encore Claire de Rimini, nous chercherons à replacer le parcours de Marguerite dans le contexte politico-social de Cortone et dans le cadre institutionnel d’un ordre mendiant dont l’influence en Italie est considérable.

De ce bilan, il ressort enfin que même si la *vita* de Marguerite est connue des historiens qui s’intéressent à la sainteté féminine et que plusieurs articles ont été écrits sur l’un ou l’autre aspect de son parcours¹⁰¹, peu de recherches extensives ont été menées à son sujet et aucune sur le modèle religieux féminin qu’elle constitue. Ce mémoire a donc pour but de présenter une analyse détaillée de ce modèle.

¹⁰¹ Les principaux sont : Anna Benvenuti Papi, « Margarita Filia Jerusalem. Santa Margherita da Cortona e il superamento mistico della croce », *Santità e società femminile nell’Italia medievale*, op. cit., p. 141-168 ; Joanna Cannon, « Marguerite et les Cortonais : Iconographie d’un ‘culte civique’ au XIV^e siècle », *Actes du colloque organisé par le Centre de recherche « Histoire sociale et culturelle de l’Occident. XII^e-XVIII^e siècle » de l’Université de Paris X-Nanterre et l’Institut universitaire de France* (Nanterre, 21-23 juin 1993), Publications de l’École Française de Rome, 213 (1995), p. 403-413 ; John Coakley, « The limits of religious authority. Margaret of Cortona and Giunta Bevegnati », *Women, Men, and Spiritual Power*, op. cit., p. 133-148 ; Mario Sensi, « Margherita da Cortona nel contesto storico-sociale », art. cit., p. 223-261.

CHAPITRE DEUX

UNE FEMME LAÏQUE QUI EMPRUNTE LA VOIE TRACÉE PAR
SAINT FRANÇOIS D'ASSISE

Dans la *Legenda*, saint François occupe la place d'un père spirituel pour Marguerite¹⁰². Rien d'étonnant à cela puisque Giunta est un Frère Mineur, et Marguerite est entrée dans le Tiers-Ordre franciscain et sa *vita* a été écrite dans le but de donner un modèle aux tertiaires. Dans un texte hagiographique comme la *Legenda*, deux voix s'entremêlent : celle du clerc et celle de la dévote. Comprendre la spiritualité de Marguerite implique donc de la replacer dans la tradition franciscaine dont Giunta est tributaire et d'examiner en quoi les paroles et les gestes de Marguerite ont pu être inspirés de la figure du saint d'Assise. Son parcours n'est néanmoins pas seulement franciscain – il est aussi féminin, c'est-à-dire qu'il présente des aspects majeurs du mouvement de « féminisation du religieux »¹⁰³ qui transforme le visage de la Chrétienté à partir de la fin du XI^e siècle. Là aussi, l'écriture hagiographique doit être prise en compte : Marguerite est une figure féminine construite par un auteur de sexe masculin. L'intersection de ces deux volets – dévotion franciscaine, dévotion féminine – permet de rendre compte avec précision de la vie spirituelle de Marguerite.

I. Une dévotion qui se développe dans un cadre franciscain

1. Modalités de la *conversio* de Marguerite

De l'ordre de la Pénitence au Tiers-Ordre franciscain

En 1277, soit quelques temps après son arrivée à Cortone, Marguerite entre officiellement dans l'ordre de la Pénitence, qui devient par la suite le Tiers-Ordre de Saint François. Pour comprendre l'apparition et la fonction de cet ordre au XIII^e siècle, il est nécessaire de revenir brièvement sur la généalogie de la pénitence au Moyen Âge.

¹⁰² *Legenda*, op. cit., IV, 12, l. 288-292, p. 227.

¹⁰³ Jacques Dalarun, *Dieu a changé de sexe, pour ainsi dire : la religion faite femme, XI^e – XV^e siècle*, op. cit.

Aux VI^e et VII^e siècles, la pénitence canonique est un processus d'expiation publique des péchés afin de rentrer en grâce auprès de Dieu. Elle est considérée comme un second baptême et est caractérisée par sa longue durée ainsi que sa sévérité.¹⁰⁴ Les fidèles qui ont accès à ce processus confessent leurs péchés à l'évêque, puis ce dernier fixe la durée de la pénitence – généralement plusieurs années – pendant laquelle le pécheur revêt l'habit pénitentiel, ne peut plus recevoir l'eucharistie et subit une série d'interdictions civiles et légales. La fin de la pénitence est marquée par la réconciliation prononcée par l'évêque. Il s'agit d'une procédure ardue et humiliante ; pour cette raison, elle ne concerne pas la majorité des chrétiens. Parallèlement, un nouvel usage de la pénitence se développe dans les monastères celtiques et anglo-saxons, usage que les moines missionnaires comme saint Colomban († 615) propagent sur le continent à partir de la fin du VI^e siècle. La pénitence devient progressivement privée et tarifée : lorsqu'un fidèle avoue ses péchés à son confesseur, ce dernier lui prescrit une peine appropriée puis l'absout. À chaque péché correspond donc une peine précise, peines diffusées auprès des chrétiens par les *Pénitentiels*. Les conditions de la pénitence sont plus aisées et tous, clercs comme laïcs, ont la possibilité d'expier leurs péchés.¹⁰⁵

Depuis le XI^e siècle, une aspiration grandissante à revenir à la vie apostolique se développe dans l'Occident chrétien, d'abord dans les milieux cléricaux et monastiques puis chez les laïcs. Dès le début du XII^e siècle, les pénitents ne sont plus seulement présents dans les monastères. Ils se regroupent de plus en plus en communautés et fraternités¹⁰⁶, même si, contrairement aux *regulares*, ils ne renoncent pas à la vie séculière et n'habitent pas ensemble. Ces groupes de pénitents qui ne peuvent pas ou ne veulent pas quitter le siècle sont

¹⁰⁴ Voir Paul Anciaux, « Histoire de la discipline pénitentielle et théologie du sacrement de pénitence », *Pénitence et pénitences* (Cahiers de la Roseraie II), Bruxelles, Lumen Vitae, 1953, p. 79-121.

¹⁰⁵ Piroška Nagy, *Le don des larmes au Moyen Âge (V^e-XII^e siècle). Un instrument spirituel en quête d'institution*, thèse de doctorat soutenue à l'EHESS, Paris, le 28 avril 1997, Chap. V. L'essor occidental des pleurs (XI^e-XII^e siècle) : hypothèses, p. 434-451.

¹⁰⁶ Le paragraphe qui suit est inspiré du travail d'Alfonso Pompei, « Il movimento penitenziale nei secoli XII-XIII », *L'ordine della penitenza di San Francesco d'Assisi nel secolo XIII*, sous la dir. d'O. Schmucki, Rome, Istituto Storico dei Cappuccini, 1973, p. 9-40.

souvent mixtes : hommes et femmes s'y retrouvent, mariés et célibataires également. Ceux qui sont déjà mariés peuvent le rester ; par contre, les célibataires doivent prononcer un vœu de chasteté. Parmi les pénitents mariés, deux groupes se distinguent : d'abord les propriétaires, qui ne renoncent pas à leurs terres et biens mais portent l'habit pénitentiel (généralement un drap gris ou beige), jeûnent, et s'éloignent le plus possible de la vie mondaine des cités ; puis les pénitents communautaires, qui eux renoncent à toute possession personnelle. Peu importe l'austérité de leur pénitence, ces hommes et femmes choisissent la vie pénitentielle librement, par volonté d'expier leurs fautes et de tendre vers une vie de perfection évangélique. Lorsqu'ils se regroupent, ils choisissent un programme de vie (*propositum vitae*) à laquelle les nouveaux pénitents doivent faire vœu. En 1221, le pape Honorius III accepte une de ces propositions et donne ainsi une existence juridique à un mouvement pénitentiel déjà bien ancré dans l'Italie communale. L'ordre de la Pénitence (*ordo de Poenitentia*) est désormais officiellement reconnu par l'institution ecclésiale. Cet ordre laïc est influencé par les deux principaux ordres mendiants d'Italie tout au long du XIII^e siècle. Les pénitents acceptent très souvent un remaniement de leur règle par les Frères Mineurs ou les Frères Prêcheurs qui les supervisent. Cela dit, il n'y a pas de « Tiers-Ordre franciscain » avant que le pape Nicolas IV, lui-même franciscain, émette en 1289 la bulle *Supra Montem* dans laquelle il accepte la règle des Pénitents revue par un visiteur franciscain.¹⁰⁷ Le Tiers-Ordre unit donc les pénitents « gris » (en référence à l'habit franciscain) et « noirs » (la couleur de l'habit dominicain). L'autorité des Frères Mineurs sur l'ordre de la Pénitence devient donc juridique, même si l'exemple de Marguerite montre qu'il y a eu des relations bien avant 1289.

À partir du XIII^e siècle, de nombreuses femmes laïques rejoignent les rangs des Tiers-Ordres mendiants italiens, parce que ces derniers sont prêts à accueillir des individus qui sont relégués aux marges de la société. Marguerite de Cortone, issue d'un milieu modeste, laissée seule à la mort de son amant et

¹⁰⁷ Héribert Roggen, « Les relations du Premier Ordre avec le Tiers-Ordre », *L'ordine della penitenza di San Francesco d'Assisi nel secolo XIII*, op. cit., p. 200-209.

répudiée par son père, n'est pas un cas exceptionnel. Marguerite de Città di Castello († 1320) est abandonnée par ses parents parce qu'elle est handicapée. D'autres sont veuves, ou orphelines comme Verdiana de Castelfiorentino († 1242), ou malades, à l'instar de Fina de San Gimignano († 1253) qui a dû passer sa vie alitée.¹⁰⁸ Pour des raisons familiales, économiques ou médicales, elles se retrouvent dans une situation instable caractérisée par leur grande mobilité. Elles quittent souvent la campagne pour rejoindre un des centres urbains de leur région, commencent à travailler – généralement en tant que servantes, comme Marguerite – et s'agrègent aux ordres mendiants. Le succès de ces derniers s'explique aussi par le fait que les institutions monastiques, très liées aux fortunes seigneuriales qui déclinent au XIII^e siècle, acceptent moins de nonnes et exigent d'elles une dot à leur entrée. En plus d'être trop restrictifs dans leurs conditions d'admission, les monastères considèrent parfois avec méfiance les pratiques pénitentielles trop austères des dévotes. Ainsi, Marguerite de Città di Castello est chassée d'une communauté monastique féminine pour cette raison ; elle devient par la suite une tertiaire dominicaine. Le parcours de Marguerite s'inscrit donc dans cette mouvance de femmes marginalisées qui rejoignent les communautés mendiante.

Une conversio progressive à l'état de pénitence

Aux XII^e et XIII^e siècle, le terme *conversio* désigne une rupture plus ou moins radicale avec un mode de vie antérieur pour vivre une vie de pénitence. Dans la *Legenda*, cette rupture est totale puisque Marguerite vit au départ une existence bien éloignée de celle des pénitents du Tiers-Ordre. Giunta insiste notamment sur sa vanité en décrivant une jeune femme habillée de vêtements luxueux, coiffée et maquillée avec soin, qui se promène à cheval ou à pied dans les rues de Montepulciano dans le but de montrer à tous qu'elle est entretenue par

¹⁰⁸ Anna Benvenuti Papi, « I frati e le donne », *In castro poenitentiae: santità e società femminile nell'Italia medievale*, op. cit., p. 119-140.

un amant fortuné.¹⁰⁹ La *vanitas* de Marguerite et son amour pour les choses coûteuses rappelle le comportement de François d'Assise avant sa conversion ; ce fils d'un riche marchand « fut élevé sans frein par ses parents, selon la vanité du siècle ; après avoir imité longtemps leur vie misérable et leurs mœurs, il devint lui-même encore plus vain et plus débridé. »¹¹⁰ Néanmoins, la vie frivole de Marguerite s'arrête abruptement à la mort de son amant. Elle se retrouve alors sans ressources : la famille de son compagnon refuse vraisemblablement qu'elle reste auprès d'eux parce qu'elle provient d'un milieu modeste et qu'elle n'a jamais été son épouse. Elle revient donc à Laviano avec son fils, mais sa famille refuse de lui pardonner de s'être enfuie et d'avoir eu une relation déshonorante : « Souviens-toi comment, à la suggestion de ta belle-mère, ton père te bannit de sa maison, oubliant complètement sa compassion paternelle », lui dit le Seigneur.¹¹¹ Cette scène de rejet de la part de la famille de Marguerite n'est pas sans évoquer le comportement violent du père de François d'Assise : alors que François est persécuté par les habitants qui le prennent pour un fou, « il [Pierre de Bernardone] lança la main sur lui et, de façon fort honteuse et déshonorante, le traîna jusqu'à la maison. Ayant rejeté toute pitié, il l'enferma plusieurs jours dans un endroit ténébreux. »¹¹² Dans la *Legenda*, c'est seulement une fois avoir été bannie par son père – et donc totalement abandonnée – que la rencontre entre Marguerite et Dieu peut avoir lieu. Celle-ci succède à une tentation du diable alors qu'elle se trouve dans le jardin de son père¹¹³ : « l'antique serpent » lui suggère que sa jeunesse et sa beauté lui permettront d'être aimée par d'autres hommes, où qu'elle aille. Le Seigneur, au contraire, lui inspire l'idée qu'elle devrait rentrer à Cortone et se soumettre à la volonté des Frères Mineurs.¹¹⁴ Le combat ancestral entre Dieu et Lucifer est ici réécrit par Giunta au sujet de l'âme de Marguerite ; malgré – ou

¹⁰⁹ *Legenda*, op. cit., II, 7, l. 556-559, p. 204.

¹¹⁰ Thomas de Celano, *Les Vies de saint François d'Assise*, trad. D. Poiriel et J. Dalarun, Paris, Cerf-Éditions Franciscaines, 2009, *Vita prima*, p. 93.

¹¹¹ « Recordare quod, tua suggerente nouerca, de paterna te pater expulit domo, paterne penitus miserationis oblitus. » *Legenda*, op. cit., I, 1a, l. 20-21, p. 181.

¹¹² Thomas de Celano, *Les Vies de saint François d'Assise*, op. cit., *Vita prima*, p. 109.

¹¹³ Il s'agit là d'un *topos* hagiographique qui rappelle la conversion de saint Augustin dans les *Confessions*.

¹¹⁴ *Legenda*, op. cit., I, 1a, l. 25-33, p. 182.

peut-être *du fait de* - l'état de péché dans lequel elle se trouve, elle choisit de suivre la voie de la rédemption. Une fois installée à Cortone, Marguerite commence à fréquenter l'église de Saint-François, et il semble qu'elle demande rapidement à entrer dans l'ordre de la Pénitence. Seulement les Frères Mineurs n'acceptent pas immédiatement que Marguerite devienne une tertiaire parce qu'ils doutent de sa motivation à embrasser une vie de pénitence ; en outre, elle semble trop jolie et trop jeune »¹¹⁵. Même si le Tiers-Ordre est théoriquement ouvert à tous les chrétiens, il semble donc que l'accès soit plus restreint aux jeunes femmes qu'aux autres catégories de la population. La société médiévale considère les femmes comme des êtres fragiles de corps et d'âme : leur faiblesse physique est le signe extérieur de l'instabilité de leurs désirs et de leur imperfection morale. Si une femme est belle et jeune, il faut s'en méfier d'autant plus, car son âge garantit une absence de sagesse et son potentiel séducteur fait d'elle une tentatrice. Pour mettre en garde les fidèles contre ces femmes, les prédicateurs citent fréquemment le proverbe biblique suivant : « Un anneau d'or au nez d'un pourceau, c'est une femme belle et dépourvue de sens » (Proverbe 11 : 22).¹¹⁶ Aux yeux des Frères, le cas de Marguerite ne fait que prouver le bien-fondé de ce stéréotype puisqu'elle a séduit un jeune homme noble, vécu avec lui sans se marier et profité de sa richesse pendant plusieurs années. Néanmoins, elle arrive finalement à prouver qu'elle est digne de rejoindre les rangs du Tiers-Ordre¹¹⁷ : « En l'an 1277 après la naissance du Christ, Marguerite, en larmes, les mains jointes et les genoux fléchis, s'offrit humblement et de son plein gré de corps et d'âme en oblate, devant Frère Ranaldo [de Castiglione], le gardien d'Arezzo, et prit l'habit du Tiers-Ordre du saint Père François. »¹¹⁸ La *conversio* de Marguerite dépasse donc le fait de

¹¹⁵ « Certe tum quia dubitabant de constantia mentis eius, tum quia nimis formosa nimisque iuuenis uidebatur. » *Legenda, op. cit.*, I, 1c, l. 95-97, p. 187.

¹¹⁶ Cité par Katherine L. Jensen, *The making of the Magdalen: preaching and popular devotion in the later Middle Ages, op. cit.*, p. 153.

¹¹⁷ Giunta ne précise pas combien de temps s'écoule entre son arrivée à Cortone et sa conversion. La tradition retient qu'elle s'installe dans la ville vers 1275. Voir *Legenda, op. cit.*, Introduction, p. 55.

¹¹⁸ « Margarita, anno a natiuitate Christi millesimo cc° lxxvii° quo se ordini beati Francisci, manibus iunctis, cum lacrimis coram fratre Ranaldo [...] aretino custode, genibus flexis, humiliter optulit et sponte in corpore et anima est oblata, assumptis etiam ordinis tertii beati patris Francisci », *Legenda, op. cit.*, I, 1a, l. 3-7, p. 181.

rompre avec sa vie passée. En plus de devenir pénitente, elle fait le choix de devenir une oblate de l'ordre des Frères Mineurs lors d'une cérémonie ritualisée. Au Moyen Âge, le terme *oblata* désigne toute personne laïque qui se donne corps et biens à un monastère. Jusqu'au XII^e siècle, certains enfants étaient offerts en oblation par leurs parents pour qu'ils reçoivent une éducation religieuse et deviennent moines. Cependant, au siècle de Marguerite, les oblates sont désormais ceux qui font le libre choix de se livrer à une institution.¹¹⁹ Pour une jeune femme comme Marguerite qui n'a plus de famille et peu de moyens, l'oblation est une procédure juridique qui apporte un soutien matériel, social et spirituel inespéré. Elle suit là encore le modèle de François, qui, dénigré par son père, reste dénudé devant l'évêque de Guido d'Assise jusqu'à que ce dernier le couvre de son manteau¹²⁰ : à cet instant, il entre sous la protection juridique de l'évêque et le patronage de Dieu. L'habit de tertiaire que prend Marguerite est composé d'un voile qui couvre les cheveux (pour les femmes), d'une tunique cintrée à la taille, et d'un manteau gris foncé.¹²¹ Il représente plus qu'un simple signe d'appartenance à un ordre : « de même qu'elle enfila cet habit, ainsi elle orna de vertus son esprit ». ¹²²

Sa tenue est la manifestation externe la plus évidente de sa conversion intérieure, qui se poursuit ensuite par sa confession. Après s'être donnée en oblation, Marguerite entreprend en effet une confession générale, qui dure huit jours sous la direction de Giunta et se termine par la communion.¹²³ D'abord, Marguerite révèle en pleurant tous ses péchés à son confesseur.¹²⁴ Les larmes qu'elle verse à ce moment-là sont la manifestation extérieure de sa contrition (*contritio*), c'est-à-dire un sentiment inspiré par l'amour de Dieu qui suppose un

¹¹⁹ A propos de l'oblation, voir Gregorio Penco, « Note sull'istituto delle 'conversae' nei secoli XI-XII. » *Benedictina*, 28 (1978), p. 137-142. Pour une définition précise du phénomène des hommes et femmes qui se donnent à une institution religieuse, voir Charles de Miramon, *Les donnés au Moyen Âge. Une forme de vie religieuse (v. 1180-v. 1500)*, Paris, Cerf, 1999.

¹²⁰ Thomas de Celano, *Les Vies de saint François d'Assise*, op. cit., *Vita prima*, p. 112.

¹²¹ *Legenda*, op. cit., Introduction, p. 59.

¹²² « Que sicut mutauit habitum ita et spiritum uirtutibus adornauit », *Legenda*, op. cit., I, 1c, l. 109-110, p. 184.

¹²³ *Legenda*, op. cit., II, 1f, l. 229-284, p. 193-195.

¹²⁴ *Legenda*, op. cit., II, 1f, l. 247-149, p. 193.

sincère regret des péchés commis. Pour Pierre Abélard († 1142), dont les écrits influencent considérablement la réflexion des théologiens sur la pénitence au XII^e siècle, la contrition est au cœur du processus pénitentiel : sans elle, le pécheur ne peut être réconcilié.¹²⁵ La confession, elle, est nécessaire mais secondaire : la rémission des péchés par Dieu est accordée grâce à la contrition du cœur. À la suite d'Abélard, Pierre Lombard († 1160) insiste aussi sur l'intention intérieure manifestée par les larmes comme garantie d'une vraie pénitence.¹²⁶ Marguerite pleure fréquemment et abondamment dans la *Legenda* : en plus d'être les signes de sa contrition, ses larmes la rapprochent de la figure de Marie-Madeleine – nous y reviendront. Cela dit, Giunta prend également exemple sur le saint d'Assise pour construire la figure de Marguerite : de même que François finit par contracter une maladie des yeux à force de pleurer¹²⁷, elle sanglote tant que ses yeux sont rougis de sang et que ses pleurs même sont parfois ensanglantés.¹²⁸ La valeur de la contrition est toujours reconnue au XIII^e siècle, mais la confession prend une place grandissante, surtout à partir de 1215, où le concile de Latran IV rend la confession obligatoire une fois l'an pour tous les chrétiens. Ainsi, la théologie de la pénitence fait de la confession une condition *sine qua non* de la satisfaction : « quand tu auras été purifiée en intégralité de tes vices par une confession générale, je te compterai parmi mes filles », annonce le Seigneur à Marguerite.¹²⁹ Giunta souligne ici la nécessité de son intervention en tant confesseur ; en cela, il reflète bien la volonté cléricale de renforcer le contrôle sur la dévotion des fidèles au XIII^e siècle.

¹²⁵ Pour la réflexion théologique sur le rôle de la contrition, voir Piroška Nagy, *Le don des larmes*, op. cit., p. 267-278.

¹²⁶ Dans ses *Sentences*, Pierre Lombard insiste sur l'importance fondamentale de la contrition dans la pénitence. Il la distingue de la confession et de la satisfaction, qui sont les aspects extérieurs de la pénitence. Ces considérations ont une influence considérable sur les contemporains du Lombard car les *Sentences* deviennent manuel classique d'apprentissage de la théologie au XII^e siècle. Voir Piroška Nagy, *Le don des larmes au Moyen Âge (V^e-XII^e siècle). Un instrument spirituel en quête d'institution*, thèse citée, p. 434-451.

¹²⁷ Piroška Nagy, *Le don des larmes*, op. cit., p. 393.

¹²⁸ *Legenda*, op. cit., II, 1d, l. 170-172, p. 190.

¹²⁹ « Cum uero a tuis uitis integraliter per generalem confessionem iterum purgata fueris, te inter filias numerabo. » *Legenda*, op. cit., II, 1f, l. 234-236, p. 193.

Après avoir avoué ses fautes, Marguerite reçoit l'eucharistie tête nue, avec une corde autour du cou.¹³⁰ Ce rituel apparaît d'abord dans la pénitence publique des VI^e – VIII^e siècles et est pratiqué en cas de graves forfaits, par exemple des meurtres de clercs, tout au long du Moyen Âge. Les coupables doivent effectuer avec une corde au cou une procession pénitentielle dans la ou les églises principales du lieu où ils ont péché.¹³¹ Par la suite, Marguerite réitère d'ailleurs ce geste à deux reprises en public : une fois à Montepulciano et une fois à Laviano, pendant la messe du dimanche. Il est très probable qu'elle se soit inspirée de François d'Assise, car ce dernier, après avoir consommé un peu de poulet, demande à un frère de le traîner avec sa corde en criant : « Regardez, voyez le glouton qui s'est empiffré de viande et de poules : il en a mangé à votre insu. »¹³² Marguerite, elle, demande à la femme qui la traîne dans Montepulciano de crier des paroles qui dénoncent non pas sa gourmandise mais bien son orgueil et sa vanité passées.¹³³ Le rituel de la corde au cou représente la menace de mort qui pèse sur le pécheur, mais il s'agit surtout pour lui d'un symbole humiliant. Aux derniers siècles du Moyen Âge, cette humiliation est associée à celle du Christ, représenté dans l'iconographie avec une corde autour du cou sur son chemin de croix.¹³⁴ Enfin, porter la corde peut revêtir le sens d'une entrée volontaire en servitude, notamment lorsqu'il s'agit de serfs se donnant à un seigneur.¹³⁵ On l'a vu, Marguerite s'est donnée à Dieu en se faisant oblate du Tiers-Ordre ; la corde liée autour de son cou rappelle cet abandon total de sa personne.

La dernière et la plus symbolique des étapes de la rupture de Marguerite avec son passé est la répudiation de son fils. Elle commence par ne plus lui adresser la parole, sauf pour lui dire ceci : « mon fils, quand tu reviendras dans la cellule, tu trouveras de la nourriture crue : consomme-la comme cela, en

¹³⁰ *Legenda, op. cit.*, II, 1f, l. 250-252, p. 193-194.

¹³¹ Jean-Marie Moeglin, *Les bourgeois de Calais : essai sur un mythe historique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 387.

¹³² Thomas de Celano, *Les vies de saint François d'Assise, op. cit., Vita prima*, p. 163.

¹³³ *Legenda, op. cit.*, II, 7, l. 564-566, p. 205.

¹³⁴ Jean-Marie Moeglin, *Les bourgeois de Calais, op. cit.*, p. 394.

¹³⁵ *Ibid*, p. 397.

silence. »¹³⁶ Ce passage est moins anodin qu'il n'y paraît : en refusant de lui préparer à manger, elle refuse d'assumer ses responsabilités de mère. Dans la société médiévale, la nourriture est en effet une sphère essentiellement féminine. Ce sont les femmes qui allaitent leurs enfants, qui cuisinent pour leur famille, qui gèrent l'approvisionnement du foyer. Il s'agit d'un rôle qui leur est assigné mais qui leur confère en même temps une certaine autorité.¹³⁷ Le geste de Marguerite a donc un sens très fort. Elle n'est d'ailleurs pas la seule à utiliser la nourriture comme un moyen de contester ces obligations maternelles et domestiques : d'autres dévotes comme Dorothee de Montau († 1394) et Margery Kempe († 1438) ne s'occupent plus de l'approvisionnement du garde-manger ni de la préparation du repas pour leur famille.¹³⁸ Marguerite ordonne aussi à son fils de ne jamais parler de son père en sa présence, parce qu'elle ne souhaite pas se souvenir de lui ni des gens qu'il fréquentait avant sa mort.¹³⁹ Le détachement de Marguerite est tel qu'elle finit par être interrogée par le maître de son fils car ce dernier ne vient plus à l'école (située à Arezzo) et personne ne semble savoir où il est. Giunta rapporte à cette occasion qu'une rumeur circule dans la cité : abandonné par sa mère, l'enfant se serait jeté dans un puits de désespoir. Absorbée par ses prières, Marguerite refuse de répondre aux accusations du maître d'école.¹⁴⁰ Son attitude est choquante parce qu'elle va à l'encontre de tout ce qui est attendu des femmes au Moyen Âge, et d'autant plus depuis leur exclusion de la sphère cléricale aux XI^e et XII^e siècles : elles doivent être de bonnes mères. Au XIII^e siècle, l'éducation chrétienne des enfants leur incombe toujours, du moins dans un premier temps, avant l'âge de raison¹⁴¹. Plus généralement, elles se doivent d'être des figures de douceur, de piété et de miséricorde, sur le modèle de la Vierge Marie dont la dévotion augmente considérablement aux derniers siècles

¹³⁶ « Fili mi, cum ad cellam redieris, sicut cibum crudum inueneris ita sume tenendo silentium [...] », *Legenda, op. cit.*, I, 1c, l. 144-146, p. 190.

¹³⁷ Caroline W. Bynum, *Jeûnes et Festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale, op. cit.*, p. 310-339.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 311.

¹³⁹ *Legenda, op. cit.*, II, 1d, l. 180-183, p. 191.

¹⁴⁰ *Legenda, op. cit.*, II, 1g, l. 306-322, p. 196.

¹⁴¹ Michel Lauwers, « L'institution et le genre. A propos de l'accès des femmes au sacré dans l'Occident médiéval. », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* (En ligne), 2 (1995), mis en ligne le 01 janvier 2005, consulté le 19 mai 2016. DOI : 10.4000/clio.497.

du Moyen Âge¹⁴². On comprend pourquoi la négligence de Marguerite, puis l'abandon total de son fils frappe beaucoup Giunta, qui mentionne à plusieurs reprises l'absence d'instinct maternel de la jeune femme : « [elle] n'avait pas d'affection maternelle », écrit-il, « comme si elle n'était pas de ce monde qu'elle redoutait ou comme si elle n'avait jamais donné naissance à son fils. »¹⁴³ Évidemment, il ne manque pas de corriger cette image négative de Marguerite en soulignant dans le chapitre VIII son attitude semblable à celle d'une mère affectueuse envers autrui, et particulièrement envers les plus démunis. Ce que Giunta veut signifier au lecteur de la *Legenda*, c'est que Marguerite est bel et bien une figure maternelle exemplaire pour les habitants de Cortone, et que son attitude envers son fils ne suffit donc pas à critiquer sa vertu. Même s'il ne le précise pas, il est facile de comprendre pourquoi elle agit aussi froidement envers son propre enfant : celui-ci est le symbole vivant de son passé immoral à Montepulciano. Son existence rappelle à tous et surtout à elle-même qu'elle a eu, pendant plusieurs années, des relations sexuelles avec un homme d'un milieu social supérieur au sien et dont elle n'était pas l'épouse. Rompre avec cette existence se traduit donc, chez Marguerite, par l'abandon de son fils. Ce n'est qu'une fois cette ultime rupture consommée qu'elle peut commencer à faire pénitence.

2. La vie pénitentielle d'une tertiaire franciscaine

Au cœur de la pénitence de Marguerite se trouve son rapport à la pauvreté. Dans l'Italie communale du XIII^e siècle, le terme de « pauvres » (*pauperes*) peut être employé pour désigner ceux qui sont dénués d'argent, mais aussi ceux qui sont atteints d'une pathologie physique ou mentale, les orphelins et les personnes âgées, ou encore les vagabonds. Les pauvres sont donc ceux qui, pour diverses raisons, se trouvent en situation de grande nécessité : ils n'ont pas de travail, généralement pas de maison, manquent de nourriture et sont contraints à mendier

¹⁴² Jacques Dalarun, *Dieu changea de sexe, pour ainsi dire*, op. cit., p. 3-23.

¹⁴³ « Sic erat Christi famula Margarita [...] exuta maternis affectibus ac si non stetisset cum seculo quod horrebat uel si numquam filium peperisset. » *Legenda*, op. cit., II, 1g, l. 308-311, p. 196.

pour survivre. Du fait de la migration économique des populations rurales vers les villes, la pauvreté est concentrée en milieu urbain, y compris dans la petite ville de Cortone dont le dynamisme économique attire certainement les habitants de la campagne environnante depuis le début du siècle. Marguerite fait preuve d'une grande générosité envers les plus démunis : elle leur donne constamment de la nourriture, au point qu'ils se pressent autour de sa cellule alors qu'elle ne possède déjà presque rien.¹⁴⁴ Lorsqu'elle n'a rien de comestible à leur offrir, elle leur cède la plupart de ses maigres possessions, c'est à dire tous ses accessoires de cuisine ainsi que son voile, sa ceinture, et même les manches de sa robe.¹⁴⁵ Son attitude relève à la fois d'une volonté de venir en aide aux indigents et d'un choix conscient de vivre elle-même dans une pauvreté quasi-totale. En cela, elle imite l'expérience de François d'Assise et de ses disciples, qui portent secours aux indigents et sont eux-mêmes des pauvres *volontaires* car ils refusent toute forme de possession. Ce désir de pauvreté évangélique est ancien ; il est déjà présent – du moins à l'origine – chez les moines cisterciens, puis dans les mouvements hérétiques du XII^e siècle. La nouveauté franciscaine réside dans la nécessité pour François d'aider, d'aimer et d'imiter les plus faibles et les plus méprisés par la société médiévale parce qu'il voit en eux le visage du Christ incarné.¹⁴⁶ La seconde Règle des Frères Mineurs, approuvée en 1223, enjoint ainsi les Frères à « quêter leur nourriture avec confiance, sans rougir, car le Seigneur, pour nous, s'est fait pauvre en ce monde. » Les prédicateurs franciscains soulignent les passages des Evangiles qui vont dans ce sens, par exemple les aumônes dont vivent Marie et l'enfant Jésus.¹⁴⁷ C'est donc par amour pour le Christ que François et ses compagnons se font pauvres. Marguerite fait de même : « pour l'amour de Jésus, son époux adoré, elle renvoya son seul fils, lui préférant, par amour du Christ, les pauvres, les vagabonds, les criminels. »¹⁴⁸ Giunta nous

¹⁴⁴ *Legenda, op. cit.*, II, 1c, l. 100-102, p. 188.

¹⁴⁵ *Legenda, op. cit.*, II, 1c, l. 153-159, p. 190.

¹⁴⁶ Sylvain Piron, « La pauvreté dans l'expérience et la réflexion franciscaine », *La pauvreté dans les pays riches. Leçon de philosophie économique, op. cit.*, p. 36-52.

¹⁴⁷ André Vauchez, *François d'Assise. Entre histoire et mémoire, op. cit.*, p. 171-178.

¹⁴⁸ « [...] pro amore dilecti sui sponsi Iesu, unicum filium expulit et illi pauperes, peregrinos et notos pro Christo preponens », *Legenda, op. cit.*, II, 1c, l. 140-141, p. 189.

présente une dévote qui suit le chemin évangélique tracé par saint François. L'engagement de ce dernier auprès des lépreux, interprété habituellement comme un moment décisif de sa conversion¹⁴⁹, trouve même un écho dans la *Legenda* : avec l'aide de Dame Diabelle, une noble femme de Cortone qui met à disposition sa maison, elle crée un hospice pour les plus pauvres avec une infirmerie pour s'occuper des Frères malades.¹⁵⁰

Ensuite, sa vie pénitentielle est marquée par un jeûne prolongé. Si le fait de se priver de manger pendant un temps défini est une pratique collective depuis les débuts de l'Église, et si la période du carême ainsi que le jeûne hebdomadaire persistent tout au long du Moyen Âge, les règles concernant l'abstinence de nourriture s'assouplissent considérablement à partir du XI^e siècle : le jeûne devient une pratique modérée et de plus en plus de fidèles en sont dispensés.¹⁵¹ Seuls les monastères conservent une pratique stricte du jeûne. Les *exempla* utilisés par les prédicateurs aux XII^e – XIV^e siècles montrent que c'est moins l'ascèse alimentaire que les distributions de nourriture aux pauvres qui sont valorisées. Comme la plupart des *mulieres religiosae* aux XII^e et XIII^e siècles, Marguerite fait pourtant de cette ascèse un élément central de sa vie pénitentielle. Son jeûne est progressif et méthodique : d'abord, elle arrête de manger de la viande et assaisonne ses repas d'herbes amères afin de ne plus éprouver de plaisir à les consommer. Elle évite aussi le poisson, et ne mange plus d'œufs et de fromage pendant le carême. Ensuite, elle ne consomme plus d'aliments gras sauf un peu d'huile. Pour finir, elle n'assaisonne plus du tout les légumes qu'elle consomme et n'ingère aucune nourriture cuite sauf du pain, qu'elle accompagne de quelques amandes ou noisettes.¹⁵² Il s'agit donc de privations radicales de nourriture qui l'affaiblissent considérablement et qui finissent certainement par la tuer. Les nombreuses « tribulations » qu'elle endure sont certainement dues à sa faim, et son estomac est si abîmé que lorsqu'elle cède à la tentation de manger, elle en

¹⁴⁹ André Vauchez, *François d'Assise*, op. cit.

¹⁵⁰ *Legenda*, II, op. cit., 1b, l. 74-76, p. 187.

¹⁵¹ Caroline W. Bynum, *Jeûnes et Festins sacrés*, op. cit., p. 67.

¹⁵² *Legenda*, op. cit., II, 1a, l. 31-45, p. 186 et III, 4, p. 212.

éprouve une douleur immense.¹⁵³ Ces douleurs constituent un *topos* dans les *vitae* des dévotes : leurs biographes les décrivent souvent comme torturées par la faim mais aussi par la culpabilité de n'avoir pas pu résister à ce besoin de manger. Ainsi, Marie d'Oignies craint tellement d'éprouver du plaisir en mangeant que le Christ lui ôte le sens du goût.¹⁵⁴ Nombreux sont les historiens qui ont interprété cette ascèse comme l'expression d'une haine que les femmes éprouvent pour leur corps, pour deux raisons principales : la misogynie sociétale qu'elles auraient intériorisée et plus généralement l'emprise du dualisme, c'est-à-dire de la volonté d'anéantir la chair perçue comme fondamentalement mauvaise pour que l'âme libérée puisse se rapprocher de Dieu. C. Bynum, elle, propose une interprétation différente : le jeûne représente pour ces femmes le moyen le plus simple d'imiter les souffrances du Christ.¹⁵⁵ Marguerite supplie ainsi le Seigneur : « Mon Seigneur, puis-je être crucifiée ! », ce à quoi il lui répond : « Tu seras en effet crucifiée, mais par les tribulations, pas sur la croix. »¹⁵⁶ On l'a vu, les femmes ont une autorité indéniable sur la nourriture. Il est donc logique qu'elles choisissent de s'en priver pour connaître les souffrances que le Christ a endurées pour l'humanité. Le jeûne et la distribution de nourriture sont intimement liés dans la plupart des *vitae* de saintes italiennes¹⁵⁷, et la *Legenda* ne fait pas exception : les repas dont se prive Marguerite sont donnés à ceux qui ont faim.

Chez de nombreuses dévotes, l'ascèse alimentaire s'accompagne de mortifications corporelles qu'elles s'infligent délibérément. Dans certains cas, il s'agit bien d'une continuité d'*imitatio* du Christ : par exemple, Jeanne-Marie de Maillé († 1414) s'enfonce une épine dans la tête en référence à la couronne d'épine que porte le fils de Dieu sur la croix.¹⁵⁸ Cependant, les gestes de Marguerite semblent cette fois bien relever du désir de meurtrir sa chair et de triompher des désirs qui y sont associés. Le Seigneur lui conseille de frapper sa

¹⁵³ *Legenda, op. cit.*, III, 6, l. 140, p. 214.

¹⁵⁴ Caroline W. Bynum, *Jeûnes et Festins sacrés, op. cit.*, p. 293.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 292.

¹⁵⁶ « 'Domine mi, crucifigar ego' ». Et Dominus ad eam: « Filia mea, tu eris crucifixa tribulationibus et non in cruce. » *Legenda, op. cit.*, V, 25, l. 867-868, p. 271.

¹⁵⁷ Caroline W. Bynum, *Jeûnes et Festins sacrés, op. cit.*, p. 193.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 290.

poitrine en confessant sa faute¹⁵⁹ ; surtout, elle souhaite se défigurer le visage avec un couteau en coupant son nez et sa lèvre supérieure, et se justifie ainsi : « je mérite », dit-elle, « et désire cela parce que mon beau visage a blessé de nombreuses âmes. »¹⁶⁰ Il est évident que Marguerite relie ici son apparence physique à ses pulsions sexuelles et par conséquent à ses péchés antérieurs. Pour se punir, elle meurtrit donc son visage et sa poitrine, c'est à dire les parties de son corps qui représentent le plus sa féminité. Elle a donc intériorisé – au moins jusqu'à un certain point – le discours médiéval qui dénonce la libido démesurée des filles d'Ève.

Ainsi, Giunta présente dans les premiers chapitres de la *Legenda* une femme qui, après avoir perdu son amant et avoir été rejeté par son propre père, trouve refuge chez les Frères Mineurs de Cortone et entreprend de faire pénitence pour ses fautes. Cependant, la description d'une dévote repentante, sans disparaître totalement, laisse progressivement place à l'image d'une femme transcendée par la présence du Christ. Il s'agit dès lors d'examiner quelles sont les racines et les caractéristiques de la spiritualité intime et émotive de Marguerite.

II. Une spiritualité « féminine » ?

La réponse à cette question dépend du sens que l'on donne à l'adjectif *féminin*. Il est certain que le parcours spirituel de Marguerite ressemble à celui de beaucoup d'autres dévotes de son époque, qu'elles soient d'Italie ou d'ailleurs, qu'elles fassent partie de l'ordre franciscain ou non. Il faut donc replacer ses pratiques religieuses dans un contexte culturel dont les protagonistes sont des femmes, au-delà des frontières régionales et institutionnelles. Néanmoins, *féminine* ne veut pas dire ici *instaurée* par ces femmes. La piété affective de

¹⁵⁹ *Legenda, op. cit.*, VII, 24, l. 526, p. 337.

¹⁶⁰ « 'Et merito' inquit 'hec uigilanter desidero, quia uultus mei decor multorum animas uulnerauit.' » *Legenda, op. cit.*, II, 8, l. 595-596, p. 206.

Marguerite n'est pas à strictement parler *féminine*, d'abord parce que derrière le récit de la *Legenda* se trouve la culture religieuse d'un clerc, et ensuite parce que la vie contemplative de Marguerite est profondément inspirée du modèle de saint François.

1. De l'encellulement à la réclusion

Dans l'Occident médiéval, la réclusion, c'est-à-dire l'enfermement volontaire individuel dans une petite cellule, est une pratique ascétique qui représente et entraîne un ultime renoncement au siècle. Le reclus se rapproche à la fois de l'ermite et s'en distingue : tous deux nourris par le souvenir de l'expérience des Pères du désert, ils partagent le désir de solitude et la recherche d'un contact personnel avec le Seigneur, mais les modalités de leur expérience solitaire sont différentes. Les ermites évitent le plus possible la compagnie des hommes et vivent le plus souvent dans la forêt, tandis qu'à partir du XIII^e siècle, les reclus, confinés dans leur cellule, se concentrent dans les villes de France, d'Espagne, d'Angleterre et surtout d'Italie. La réclusion est cependant un phénomène ancien qui prend un essor considérable dans les monastères aux XI^e et XII^e siècles, car elle est considérée par les moines et les nonnes comme une réponse efficace à leurs aspirations érémitiques. Dans certains cas, les monastères sont d'ailleurs fondés par des ermites qui ont rassemblé autour d'eux des disciples par la prédication : par exemple, Robert d'Arbrissel donne naissance à l'abbaye de Fontevault en 1101. Un siècle plus tard, l'expérience de la réclusion n'est pas non plus étrangère à François d'Assise, qui séjourne dans l'ermitage de Greccio et ne sort de sa cellule de bois que pour se nourrir.¹⁶¹

Aux XIII^e et XIV^e siècles, la réclusion est un phénomène bien connu des habitants des cités italiennes. En 1277, Pérouse compte vingt hommes et femmes reclus ; en 1370, ils et elles sont 62 à Foligno. Les résidents des réclusoirs sont

¹⁶¹ Jacques Paul, « L'érémitisme et la survivance de la spiritualité du désert chez les Franciscains », dans *Les mystiques du désert dans l'Islam, le Judaïsme et le Christianisme*, Gap, 1975, p. 133-145.

essentiellement des laïcs et particulièrement des femmes : par exemple, Rome compte 260 recluses pour aucun reclus vers 1320.¹⁶² Cette surreprésentation des femmes s'explique par le nombre insuffisant de monastères féminins par rapport aux aspirations des dévotes, ainsi que par la dot que la plupart d'entre elles ne peuvent payer puisqu'elles n'ont que peu de ressources. En outre, elles ont beaucoup moins la possibilité de se faire ermites que les hommes car l'érémisme féminin est fortement découragé par l'Église. Ainsi, même s'il a existé des femmes ermites en Italie au Moyen Âge central, elles ne sont pas considérées comme des modèles religieux à suivre et aucun texte hagiographique n'a par conséquent été produit à leur sujet, excepté la *vita* de l'ermitte Chelidonia († 1152) des monts Sibrains, dans le Latium.¹⁶³ Les femmes qui choisissent de s'enfermer ne le font pas toutes de la même manière. Certaines se contentent de vivre dans une pièce de la maison familiale dont elles ne sortent plus – ce sont les *monache di case* – tandis que d'autres, les *incarcerate*, sont enfermées dans des cellules murées. Le parcours de Marguerite illustre cette diversité des situations : elle vit dans une cellule dont elle sort régulièrement, puis choisit de se dévouer à Dieu dans un récluse isolé dans lequel elle reste enfermée. D'abord *cellana*, elle devient par la suite *reclusa*.

À son arrivée à Cortone, Marguerite est d'abord logée par les nobles dames dont elle est au service. Cependant, elle s'installe après son entrée dans l'ordre de la Pénitence dans une petite cellule à la fois proche des maisons dans lesquelles elle travaille et en même temps située dans un endroit calme, protégé du tumulte du centre-ville.¹⁶⁴ Il n'est pas encore question de réclusion, puisqu'en plus de travailler, elle se rend à l'église de Saint-François pour écouter la messe et les sermons donnés par les Frères Mineurs. Son besoin de solitude ne cesse néanmoins de grandir. Elle commence par arrêter de travailler pour pouvoir

¹⁶² Paulette L'hermite-Leclercq, « Le reclus dans la ville au Bas Moyen Âge », *Journal des Savants* (1988), p. 219-262.

¹⁶³ Les monts Sibrains se trouvent dans la région du Latium, à l'est de Rome. Anna Benvenuti Papi, « Cellane e reclusa », *op. cit.*, p. 322.

¹⁶⁴ *Legenda*, *op. cit.*, II, 1a, l. 24-26, p. 186.

assister aux messes et aux sermons.¹⁶⁵ Elle se rend également dans l'oratoire des Frères Mineurs pour prier dans le silence, à l'abri des regards. Finalement, elle demande au Seigneur la permission de ne plus jamais quitter sa cellule, et ce pour plusieurs raisons : elle désire prier sans jamais être interrompue par les conversations ou le bruit ambiant, elle est trop épuisée par sa pénitence pour marcher, et surtout, elle ne veut pas recevoir de « consolations divines » en public.¹⁶⁶ Seulement, le Seigneur le refuse catégoriquement et lui enjoint au contraire de continuer à faire de l'église des Frères Mineurs le lieu central de sa dévotion. Derrière ce refus se font entendre les voix de Giunta et des autres membres de l'ordre, qui souhaitent absolument continuer à superviser la dévotion de Marguerite d'une part, et l'enterrer après sa mort dans leur église d'autre part. On reviendra sur l'importance que revêtent la figure et le corps de Marguerite pour les Frères Mineurs de Cortone, mais il faut déjà souligner ici leur réticence à accepter son désir de devenir recluse. En fait, les ordres mendiants, et surtout les Franciscains, ne font pas des femmes recluses des modèles hagiographiques. Ainsi, aucune *vita* n'a été écrite au sujet des nombreuses recluses ayant vécu au début du XIII^e siècle autour de Rimini.¹⁶⁷ Les biographes franciscains préfèrent de loin louer le mode de vie des tertiaires – donc celui de Marguerite avant sa réclusion – que celui des femmes recluses, qu'A. Benvenuti Papi qualifie de « dévotion anarchique ».¹⁶⁸ Pour les Frères, la différence entre ces deux manières de vivre sa dévotion à Dieu est fondamentale, puisque l'une se construit avec leur médiation et l'autre non. Ainsi, Giunta place ces paroles dans la bouche du Christ : « Je ne te destine pas à être dans le désert, car les déserts ne sont pas appropriés à cette époque ».¹⁶⁹ En écrivant ceci, son biographe veut signifier que non seulement l'érémisme n'est pas une option possible pour Marguerite, mais que même la réclusion – qui, symboliquement, est un désert à l'échelle d'une

¹⁶⁵ *Legenda*, op. cit., II, 1b, l. 65-67, p. 187.

¹⁶⁶ *Legenda*, op. cit., II, 2a, l. 335-342, p. 197.

¹⁶⁷ Ces recluses ont été recensées par Giuseppe Garampi dans *Memorie ecclesiastiche appartenenti all'istoria e al culto della beata Clara di Rimini*, Rome, 1755.

¹⁶⁸ Anna Benvenuti Papi, « Cellane e recluse », *Santità e società femminile nell'Italia medievale*, op. cit., p. 305-402.

¹⁶⁹ « [...] te in desertum non destinem, cum deserta non sint his apta temporibus », *Legenda*, op. cit., II, 2, l. 54-55, p. 211.

cellule — lui est interdite. Au-delà de son cas, Giunta propose un modèle de dévotion pour les tertiaires qui est résolument urbain et communautaire, sous la protection et la direction des Frères. Pourtant, Marguerite ne renonce pas à son désir de solitude et le discours du Seigneur finit par changer : « Je souhaite que tu ailles dans une cellule au pied de la muraille, sur la colline. »¹⁷⁰ L'explication la plus probable des propos contradictoires dans la *Legenda* à ce sujet est que Marguerite a fini par réussir à imposer sa volonté aux Frères, qui se voient contraints de la laisser partir. Elle change de cellule et devient une recluse vers 1288, soit onze ans après sa conversion : « Le premier jour de mai, Marguerite, la servante du Christ, s'installa dans sa nouvelle cellule en haut de la colline afin de fuir le tumulte et la foule des individus. »¹⁷¹ Sa cellule ne se trouve donc pas à l'extérieur de Cortone mais en hauteur et en marge du centre, contre l'enceinte qui entoure la ville. Les réclusoirs des cités médiévales se trouvent près de quatre principaux lieux : les églises — ce qui est le cas pour la première cellule de Marguerite — les murailles, les ponts et les établissements hospitaliers.¹⁷² Ce sont des espaces exigus : environ trois mètres sur trois. Même si son biographe ne le mentionne pas explicitement, il est très probable que Marguerite ne sorte plus du tout puisqu'il lui apporte lui-même l'hostie consacrée¹⁷³, et que les Frères Mineurs engagent une servante pour s'occuper en silence de ses besoins.¹⁷⁴ Cependant, sa cellule n'est pas murée puisqu'elle reçoit encore la visite de son biographe puis de ser Badia, son nouveau confesseur et le recteur de l'église Sainte-Basile. Cette souplesse est caractéristique des réclusoirs d'Italie qui peuvent être complètement murés à l'exception d'une petite fenêtre, ouverts ou même, comme pour celui de Bisina de Venise, fermés à clé et ouverts exceptionnellement.¹⁷⁵

¹⁷⁰ *Legenda, op. cit.*, VII, 21, l. 438-439, p. 333.

¹⁷¹ « In die kalendarum maii, nouam montis intrauit cellam Dei famula Margarita, ut tumultum ac frequentiam fugeret personarum. » *Legenda, op. cit.*, VII, 26, l. 559-560, p. 338.

¹⁷² Paulette L'Hermite-Leclercq, « Le reclus dans la ville au Bas Moyen Âge », art. cit., p. 219-262.

¹⁷³ *Legenda, op. cit.*, VII, 26, l. 563-564, p. 338.

¹⁷⁴ *Legenda, op. cit.*, III, 2, l. 56-58, p. 211.

¹⁷⁵ Anna Benvenuti Papi, « Cellane e recluse », *Santità e società femminile nell'Italia medievale, op. cit.*, p. 305-402.

Pour Marguerite, le choix de la réclusion répond à plusieurs aspirations. Il s'agit d'abord pour elle de se protéger des tentations du siècle par la solitude et le silence. Ainsi, elle a peur d'entendre les gens discuter de sujets quotidiens devant sa cellule parce qu'elle associe ces discussions au danger de la tentation : si elle les écoute, ses pensées vont s'éloigner de Dieu.¹⁷⁶ Un siècle plus tôt, le cistercien Aelred de Rievaulx († c. 1167) souligne déjà cette fonction protectrice du reclusoir dans le *De institutione reclusarum*, un manuel destiné à sa sœur et plus généralement aux femmes recluses. Selon lui, il faut éviter le plus possible les visiteurs, et surtout ne pas permettre à des femmes de s'approcher ou d'entrer parce qu'elles sont trop promptes à discuter des nouvelles du monde, voire de scandales et autres rumeurs, bref des sujets qui sont tous sauf pieux et donc à proscrire.¹⁷⁷ Cependant, la cellule représente pour Marguerite bien plus qu'un lieu privilégié pour purifier son âme : il s'agit aussi d'un point de contact entre elle et Dieu.

2. Expériences mystiques dans la *Legenda*

À propos de la *vita* de la dévote Gherardesca de Pise († c. 1270), A. Benvenuti Papi explique que son réclusoir, accoté à une abbaye camaldule, est le « théâtre d'une exceptionnelle expérience mystique ».¹⁷⁸ La même remarque peut être faite à propos de l'ultime cellule de Marguerite : en plus d'être une façon efficace de renoncer définitivement au siècle, elle est le lieu privilégié d'une dévotion intime à Dieu. Cette dévotion présente plusieurs caractéristiques d'une spiritualité mystique qui sort des cloîtres à partir de la fin du XII^e siècle et qui concerne de nombreuses femmes laïques aux XIII^e et XIV^e siècles. Il s'agit donc de voir ici comment et jusqu'où Marguerite s'inscrit-elle dans ce « nouveau

¹⁷⁶ *Legenda, op. cit.*, V, 24, l. 829-833, p. 270.

¹⁷⁷ Paulette L'hermite-Leclercq, « La recluse, la femme et l'amour de Dieu chez Aelred de Rievaulx », *Georges Duby. L'écriture de l'Histoire*, sous la dir. de C. Duhamel-Amado et G. Lobrichon, Bruxelles, De Boeck, 1996, p. 379-384.

¹⁷⁸ Anna Benvenuti Papi, « Cellane e recluse », *Santità e società femminile nell'Italia medievale*, p. 305-402.

mysticisme », ¹⁷⁹ que l'on peut définir brièvement comme une piété corporelle et affective qui, après s'être développée dans les monastères réformés au XI^e siècle, touche les laïcs et particulièrement les femmes après 1200. Les thèmes majeurs de cette piété mystique ne sont pas spécifiques à un pays ou un ordre religieux ; ils se retrouvent dans les *vitae* des béguines de Flandres comme dans celles des tertiaires pénitentes d'Italie. Dans la *Legenda*, deux aspects majeurs de la dévotion de Marguerite sont caractéristiques du mysticisme des XIII^e et XIV^e siècles : la dévotion à l'eucharistie et l'imitation de la Passion du Christ.

Un insatiable désir eucharistique

La communion est le sacrement le plus important depuis les débuts de la Chrétienté, mais ce n'est qu'aux IX^e et XII^e siècles qu'un débat théologique a réellement lieu sur la nature de la présence du Christ dans l'eucharistie. ¹⁸⁰ De ce débat naît, au XII^e siècle, la doctrine de la transsubstantiation. Ce terme décrit le processus de conversion substantielle du pain et du vin en le corps et le sang du Christ qui a lieu une fois l'hostie consacrée. Lorsque l'eucharistie est consommée lors de la communion, l'union entre le sujet et Dieu est créée par l'incorporation au corps (à la substance) du Christ. À partir de 1215, le rituel eucharistique concerne tous les fidèles puisque le concile de Latran IV rend la communion annuelle obligatoire. À la fin du XIII^e siècle, le culte eucharistique est institutionnalisé sous l'impulsion de la mystique Juliette de Cornillon († 1258) par la Fête-Dieu, qui devient très populaire à partir des années 1310. En l'espace d'un siècle, l'eucharistie a pris une importance considérable pour la société médiévale. Elle renforce l'autorité cléricale puisque ce sont les prêtres qui reçoivent le corps de Jésus Christ dans leurs mains au moment de la consécration. En même temps, pour les laïcs, la consommation de l'hostie consacrée représente la possibilité de

¹⁷⁹ Bernard McGinn, *The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism. 1200-1350*, op. cit.

¹⁸⁰ Miri Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 14-35.

communiquer personnellement avec le Christ par les sens. Par exemple, Marguerite entend à plusieurs reprises le « pain de vie » lui parler avec la voix du Christ¹⁸¹ au moment où elle ingère l'hostie. L'union promise avec le divin est associée par les clercs à des émotions très positives et à une nourriture de l'esprit aussi essentielle – voire plus – que la nourriture matérielle : ainsi, Humbert de Romans décrit l'eucharistie comme « une nourriture qui protège la vie spirituelle ».¹⁸² L'engouement pour l'eucharistie au XIII^e siècle relève donc à la fois d'une stratégie pastorale et d'une demande d'accès au sacré de la part des laïcs.

La dévotion eucharistique est un thème central des *vitae* de femmes saintes italiennes, et la *Legenda* ne fait pas exception puisqu'il est présent à travers l'ensemble du texte et plus précisément dans le chapitre VII, qui relate l'importance des sacrements de la confession et de la communion dans la vie de Marguerite. Son biographe dépeint une dévote qui a faim en permanence, mais la nourriture qu'elle désire consommer n'est pas celle à laquelle elle a renoncé par le jeûne. Giunta relate qu'elle est si tenaillée par l'envie de manger qu'elle reçoit une vision de Satan dans laquelle elle sent les arômes des mets les plus fins qu'elle ait jamais goûté. Cependant, même la tentation la plus forte ne peut effacer le fait que ce qu'elle désire vraiment, c'est bien la présence du Christ en elle : « Mon Dieu, rien ne peut me restaurer que la douceur complète et infinie de votre présence »¹⁸³. Lorsqu'elle ne communie pas, Marguerite ressent ainsi un manque physique qui se manifeste par la sensation d'être affamée ou assoiffée,¹⁸⁴ comme nombre de ses contemporaines qui ont faim d'hostie en permanence. Elle désire tellement communier que le Seigneur lui confère le droit de recevoir son corps tous les jours,¹⁸⁵ ce qui est un privilège que les dévotes reçoivent fréquemment de la part de leurs confesseurs à la fin du Moyen Âge.¹⁸⁶ Le fait qu'elle puisse recevoir

¹⁸¹ *Legenda*, *op. cit.*, VI, 29, l. 840-843, p. 317.

¹⁸² Cité par Miri Rubin, *Corpus Christi*, *op. cit.*, p. 27.

¹⁸³ « Deus meus, quia nil me posset plene reficere nisi uestra presentia, in qua est plena et infinita suauitas. » *Legenda*, *op. cit.*, V, II, l. 41-42.

¹⁸⁴ *Legenda*, *op. cit.*, VI, 21, l. 634-635, p. 310.

¹⁸⁵ *Legenda*, *op. cit.*, VI, 29, l. 857-858, p. 318 et VII, 12, l. 214-216, p. 326.

¹⁸⁶ Caroline W. Bynum, *Jeûnes et Festins sacrés*, *op. cit.*, p. 189.

l'eucharistie quotidiennement est des signes les plus évidents de sa sainteté : en général, les clercs soulignent l'importance de la communion mais ne souhaitent pas qu'elle devienne trop fréquente, de peur que les fidèles deviennent indifférents à son caractère sacré. Le Christ fustige d'ailleurs ceux qui le reçoivent sans piété et avec irrévérence¹⁸⁷, c'est-à-dire dans un état de péché, en opposition à Marguerite qui, malgré son désir, a souvent peur de communier parce qu'elle est persuadée de ne pas être assez pure pour recevoir le corps du Christ.¹⁸⁸

Le sacrement eucharistique est ritualisé par le clergé. Le moment où l'hostie est levée et montrée aux fidèles s'accompagne de tintements de cloches, de la lumière des bougies, d'une odeur d'encens, de supplications, de génuflexions.¹⁸⁹ Puisque c'est à cet instant que la transsubstantiation a lieu, les cinq sens des chrétiens sont sollicités pour accentuer le caractère sacré de la scène qui se déroule devant eux. Il n'est donc pas surprenant qu'une des visions eucharistiques les plus élaborées de Marguerite ait lieu pendant la messe. Elle entend la cloche sonner au moment où le prêtre lève l'hostie consacrée, et « devant cela, elle [est] aussitôt transportée d'amour et [voit] dans les mains du prêtre un magnifique bébé, blanc comme neige, enveloppé d'un vêtement doré ». ¹⁹⁰ L'enfant Jésus lui apparaît aussi à une autre occasion, et cette vision eucharistique la remplit d'une telle douceur qu'elle ne peut ni se lever ni même parler.¹⁹¹ Pour Marguerite comme pour Claire d'Assise († 1253), Angèle de Foligno et d'autres, l'eucharistie est ainsi associée à des visions dans lesquelles figurent le Christ enfant ; leurs hagiographes reprennent ici un des thèmes de la piété émotive développée dans les monastères réformés.¹⁹²

¹⁸⁷ *Legenda, op. cit.*, VII, 15, l. 266-268, p. 328.

¹⁸⁸ *Legenda, op. cit.*, VII, 2, l. 33-36, p. 320.

¹⁸⁹ Miri Rubin, *Corpus Christi, op. cit.*, p. 58.

¹⁹⁰ « [...] ob cuius amorem statim rapitur, et in manibus sacerdotis uidit puerum speciosum, niue candiorem, indutum auro purissimo », *Legenda, op. cit.*, VII, 17, l. 320-322, p. 330.

¹⁹¹ *Legenda, op. cit.*, IV, 4, l. 65-69, p. 219.

¹⁹² Damien Boquet, « Incorporation mystique et subjectivité féminine d'après le Livre d'Angèle de Foligno », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, 26 (2007), mis en ligne le 23 août 2013, consulté le 04 février 2015. URL : <http://clio.revues.org/6553>

Marguerite préfère néanmoins recevoir l'eucharistie dans sa cellule parce que son isolement lui permet de s'abandonner à la joie extatique que provoque l'eucharistie en elle. Son corps tout entier est saisi par la présence du corps du Christ : « elle fut absorbée par la consolation divine ; [...] elle ne retrouva l'usage de ses sens qu'à l'heure de terce. »¹⁹³ Elle sort littéralement d'elle-même (*exstasis*), à la fois de son corps – plusieurs témoins la voient léviter¹⁹⁴ – et de son régime émotionnel – sa joie est si grande qu'elle se met à crier.¹⁹⁵ Cet état de transe provoqué par la proximité divine et l'amour que Marguerite ressent, état que Giunta compare au fait d'être enivré¹⁹⁶, est longuement décrit par les biographes des femmes mystiques. En fait, la société médiévale attribue aux femmes une fragilité physique inhérente à leur nature qui suppose qu'elles peuvent être plus facilement submergées par la présence de Dieu que les hommes.¹⁹⁷ Cependant, le thème du ravissement amoureux et mystique a d'abord été développé dans les monastères cisterciens, par et pour des hommes.¹⁹⁸ Dans son exégèse du *Cantique des Cantiques*, Bernard de Clairvaux insiste sur l'union de Dieu avec l'âme humaine, personnalisée par la mariée du *Cantique*. L'extase qui en résulte est due selon lui à « l'enivrement de l'âme par l'amour, et non par le vin. »¹⁹⁹ Giunta utilise donc un langage forgé par la tradition cistercienne pour décrire l'eucharistie comme une rencontre amoureuse entre Marguerite et le Christ, rencontre qui se manifeste extérieurement par l'extase. Cependant, il n'introduit pas de sous-entendus érotiques dans sa biographie, contrairement à bien d'autres auteurs de récits hagiographiques à la fin du Moyen Âge. Ainsi, nous pouvons lire dans la *vita* de Margery Kempe († 1438) qu'elle se couche avec le Christ dans son lit et se serre contre lui ; Angèle de Foligno, elle, va jusqu'à se déshabiller devant le crucifix et s'offrir nue au Christ, voire à l'épouser dans une

¹⁹³ « [...] absorpta est a consolatione superna [...] ad suorum sensuum sensibilem usum reuersa non est usque ad horam tertiam », *Legenda, op. cit.*, V, 26, l. 894-897, p. 272.

¹⁹⁴ *Legenda, op. cit.*, II, 1e, l. 255-256, p. 194.

¹⁹⁵ *Legenda, op. cit.*, VII, 13, l. 229, p. 327.

¹⁹⁶ *Legenda, op. cit.*, VII, 17, l. 335-336, p. 330.

¹⁹⁷ Dyan Elliot, « Raptus / Rapture », dans *Cambridge Companion to Christian Mysticism*, sous la dir. d'Amy Hollywood, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

¹⁹⁸ *Gendered voices: Medieval Saints and Their Interpreters, op. cit.*, p. 15.

¹⁹⁹ Bernard de Clairvaux, *Sermons sur le Cantique des Cantiques*, trad. Paul Verdeyen et Raffaele Fassetta, Paris, Cerf, 1996, cité par Dyan Elliot, « Raptus / Rapture », art. cit., p. 191.

de ses visions eucharistiques. Le désir amoureux pour le fils de Dieu est si présent dans les *vitae* de ces femmes qu'il devient une des caractéristiques de la « mystique féminine » des XII^e – XV^e siècles. Or, l'étude des écrits des femmes mystiques les plus connues – Hildegarde de Bingen, Claire d'Assise, ou encore Christine de Stommeln - montre que les femmes elles-mêmes sont beaucoup moins susceptibles d'utiliser des images amoureuses et érotiques que les clercs qui rédigent leur biographie.²⁰⁰ Quoiqu'il en soit, l'écriture de Giunta est beaucoup plus sobre que celle de ses collègues, et même s'il lui arrive de faire de Marguerite l'épouse (*sponsa*) du Christ²⁰¹, il la désigne surtout comme « [s]a fille, [s]a sœur, [s]on amie » (*filia mea, soror et socia*).²⁰² Finalement, le thème de l'amour est surtout utilisé par Giunta pour renforcer le parallèle qu'il effectue entre Marguerite et Marie-Madeleine.²⁰³

La douceur indicible que ressent Marguerite en recevant l'eucharistie n'est pas mêlée de douleur, contrairement à d'autres mystiques comme Angèle de Foligno. Chez Angèle, le moment de la communion s'accompagne d'une vision du Christ ensanglanté et agonisant, ce qui provoque chez elle une douloureuse tristesse.²⁰⁴ Puisque la communion commémore le sacrifice enduré par le Fils de Dieu et que la consommation de l'hostie représente pour Angèle une ingestion littérale de la chair du Christ, elle conçoit la dévotion eucharistique comme une manière d'imiter sa Passion. Chez Marguerite, l'*imitatio crucis* est ailleurs : elle se trouve dans une méditation émotive qui devient un véritable rejeu de l'épisode de la Passion.

²⁰⁰ *Gendered voices: Medieval Saints and Their Interpreters*, sous la dir. de Catherine E. Mooney, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999.

²⁰¹ *Legenda*, op. cit., V, 2, l. 33, p. 242.

²⁰² *Legenda*, op. cit., VI, 17, l. 149-450, p. 304.

²⁰³ Voir le chapitre IV de ce mémoire, p.119-135.

²⁰⁴ Caroline W. Bynum, *Jeûnes et Festins sacrés*, op. cit., p. 191-192.

Marguerite crucifiée

La réécriture évangélique de la Passion, épisode au cours duquel le Christ, à la fois Fils de Dieu et Dieu incarné, se sacrifie par amour pour l'humanité et pour la sauver, est un récit fondamental de la théologie chrétienne. Les théologiens des premiers siècles du christianisme prolongent la tradition juive et font de la souffrance du Christ sur la croix la condition même de son humanité.²⁰⁵ Au Moyen Âge central, la Passion prend un nouveau sens : l'attitude du Christ, qui obtient la rédemption des hommes en souffrant pour eux, devient un modèle à suivre. L'*imitatio Christi* des XII^e et XIII^e siècles n'est pas seulement fondée sur une ascèse mais aussi sur une recherche volontaire de la douleur dans le but d'accéder au salut, exactement comme le Fils de Dieu a obtenu le salut des chrétiens dans la douleur. Les représentations iconographiques du Christ en croix se multiplient ; les fidèles sont invités à méditer sur ces images ainsi que sur les récits de plus en plus détaillés de l'agonie que subit le Christ. Les récits hagiographiques dépeignent des saints s'infligeant diverses mortifications qui rappellent la torture que la Passion met en scène.²⁰⁶ Esther Cohen nomme « philopassionisme » cette attitude unique de la société médiévale des derniers siècles du Moyen Âge face à la douleur.²⁰⁷ Contrairement à l'attitude impassible prônée par les religions orientales face à l'expérience de la douleur physique, ou encore le rejet de celle-ci par le monde occidental moderne, le christianisme adopte une posture radicalement différente : surtout lorsqu'elle est choisie volontairement par le sujet, la souffrance devient salvatrice. Les hommes et femmes mystiques poussent à l'extrême cette recherche de la douleur endurée par le Christ par une méditation sur sa Passion qui mobilise leur corps et leurs sens.

Avant de développer le cas de Marguerite, il est nécessaire de s'intéresser au modèle de François d'Assise pour la tradition franciscaine, puisque nous

²⁰⁵ Emanuele Coccia, « Il canone della passione. Il pathos di Cristo tra antichità e medioevo », *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, sous la dir. de Damien Boquet et Piroška Nagy, Paris, Beauchesne, 2009, p. 123-161.

²⁰⁶ Caroline W. Bynum, *Jeûnes et Festins sacrés*, *op. cit.*, p. 342-359.

²⁰⁷ Esther Cohen, « Towards a History of European Physical Sensibility: Pain in the Later Middle Ages », *Science in Context*, 8, n° 1 (1995), p. 47-74.

savons d'une part que Giunta Bevegnati a lu et s'est inspiré des *Vies* de Thomas de Celano ainsi que des écrits de Bonaventure pour écrire la *Legenda*²⁰⁸, et d'autre part que Marguerite a certainement entendu ces récits hagiographiques lors des sermons des Frères. Au XIII^e siècle, François d'Assise est représenté par ses biographes comme un saint homme transporté dans une union mystique avec le Christ souffrant, et ce même si ses propres écrits n'évoquent pas de tels phénomènes corporels et affectifs.²⁰⁹ Le texte hagiographique le plus chargé d'éléments mystiques est peut-être celui de saint Bonaventure. Ce dernier dirige l'ordre des Frères Mineurs de 1257 jusqu'à sa mort ; il écrit la *Legenda Maior* à la demande du chapitre général de Narbonne, dans le but d'établir une nouvelle version de la vie du saint d'Assise et d'offrir une figure officielle à la mémoire collective. Ce texte hagiographique, approuvé en 1263, montre l'assimilation progressive de saint François au Christ crucifié jusqu'au moment où, par la réception des stigmates, il devient son image vivante.²¹⁰ Lorsque Marguerite revit l'épisode de la Passion, elle suit fidèlement François tel qu'il est décrit par Bonaventure : « L'homme de Dieu comprit qu'après avoir imité l'activité du Christ durant sa vie, il devait lui ressembler encore dans les afflictions et les souffrances de sa Passion avant de quitter ce monde.²¹¹ De même, Marguerite demande au Seigneur de partager la douleur de Marie au pied de la croix, et il lui révèle qu'elle va en fait être « crucifiée en esprit ». Cette crucifixion mentale se déroule en plusieurs étapes relatées dans le chapitre V, c'est-à-dire dans le passage central de la *Legenda*.

À la fin de la messe, à l'heure de terce, Marguerite commence à avoir des visions qui se succèdent rapidement : la trahison de Judas, les cris des Juifs et leurs complots contre le Christ, le baiser du traître, puis le Christ attaché et traîné dehors, abandonné de Pierre et des apôtres. Elle voit également l'humiliation dont il est victime en étant ridiculisé par les témoins et orné d'une couronne d'épines.

²⁰⁸ Voir les observations de F. Iozelli à ce sujet : *Legenda*, op. cit., Introduction, p. 36-45.

²⁰⁹ Bernard McGinn, *The Flowering of Mysticism*, op. cit., p. 53.

²¹⁰ Bonaventure, *Légende Majeure*, 13.3, *François d'Assise, Ecrits, Vies, Témoignages*, sous la dir. de Jacques Dalarun, Paris, Cerf, 2010, p. 2364.

²¹¹ *Ibid.*, 13.2, p. 2363.

Enfin, les instruments de la Passion – la croix, les clous, la lance – lui apparaissent.²¹²

Ensuite, elle a des hallucinations auditives, toujours fondées sur le récit de Jean (19 : 14-15) : elle entend la voix de Pilate dire aux Juifs « Voilà votre roi ! », et les Juifs de répondre « Nous n'avons de roi que César ». Lorsqu'elle entend que le Christ va être crucifié, elle est submergée par la douleur : « elle cria de douleur et s'évanouit, de sorte que ceux qui étaient présents ont vraiment cru qu'elle était morte ».²¹³ À ce moment-là, la Vierge Marie lui apparaît, ainsi que Marie-Madeleine et la foule des témoins. Ces deux premières étapes sont caractérisées par l'omniprésence des sens, et particulièrement ceux de la vue et de l'ouïe : par les images et les sons qui peuplent ses visions, Marguerite est transportée dans la scène de la Passion comme si elle était réellement un des témoins de la crucifixion, et même bien plus qu'un simple témoin puisqu'elle *ressent* la honte et la douleur du Christ. Son imagination joue un rôle décisif dans le déroulement de sa méditation. À propos du processus de création des poètes épiques, Platon écrit que l'imagination est un don divin qui traverse le sujet, et que ce dernier devient alors « hors de lui et [perd] l'usage de sa raison »²¹⁴. Sa définition n'est pas sans rappeler l'expérience de Marguerite : l'espace d'un moment, son imaginaire, nourri par les images du Christ en croix et les récits de la Passion, prend le pas sur sa rationalité et la projette *hors d'elle-même*. En imaginant la Passion, Marguerite est capable de ressentir des émotions et des sensations physiques extrêmement douloureuses, à tel point que son corps réagit à une douleur psychosomatique. Au XIII^e siècle, nombreux sont les hommes et femmes mystiques dont la méditation imaginative entraîne des phénomènes corporels visibles, le cas le plus célèbre étant bien sûr François d'Assise qui porte les stigmates. Selon son biographe Thomas de Celano, ce sont et l'image du

²¹² *Legenda, op. cit.*, V, 3, l. 55-73, p. 243.

²¹³ « [...] ita in dolore cum uociferatione defecit, quod omnes qui asistebant, crediderunt firmiter eam mori. » *Legenda, op. cit.*, V, 3, l. 69-70, p. 243.

²¹⁴ Platon, *Ion*, 534e-535a, Paris, Gallimard, 2016.

crucifix, imprimée dans l'esprit du saint à force de le regarder, et le souvenir de la Passion qui sont à l'origine des plaies miraculeuses de François.²¹⁵

La troisième étape est constituée du récit détaillé qu'elle fait de la Passion du Christ aux habitants de Cortone, qui sont venus l'écouter dans l'oratoire de Saint-François. On reviendra sur l'importance de ce spectacle pour les fidèles, mais on peut d'ores et déjà souligner le caractère public de l'*imitatio Christi* de Marguerite. Sa dévotion est essentiellement privée et ne franchit pas la porte de sa cellule, mais cet épisode fondamental y fait exception.

La dernière étape de la Passion revécue par Marguerite est certainement la plus importante et la plus spectaculaire : « à cause de la douleur véhémente et extrême, elle grinçait des dents, elle se convulsait comme un ver de terre et son teint devenait de la couleur de la cendre ; son poulx stoppa, elle perdit la voix et elle devint glaciale ». ²¹⁶ Elle perd l'usage de ses sens et n'est plus capable de reconnaître le visage et la voix de celles qui l'assistent. Enfin, Giunta prend soin de mentionner qu'à l'heure de la mort du Christ, Marguerite baisse comme lui la tête, devient immobile et « meurt » aux yeux de tous. ²¹⁷ Marguerite passe donc d'une méditation à un véritable rejeu de la Passion du Christ et pousse l'*imitatio* à l'extrême : les manifestations corporelles de l'épreuve qu'elle subit sont de plus en plus intenses et manifestent sa lente agonie qui se termine par la roideur caractéristique de la mort. L'éditeur de la *vita*, F. Iozelli, souligne que Giunta s'est certainement inspiré du chapitre VI du *De perfectione vitae ad sorores* de Bonaventure de Bagnoreggio († 1274), qui traite du souvenir de la Passion du Christ, pour écrire ce passage crucial de la *Legenda*. ²¹⁸ En effet, Bonaventure enjoint les sœurs qui font partie de l'ordre franciscain des Clarisses de méditer avec ferveur sur la cruauté de la Passion, sur la honte et souffrance qu'a enduré Jésus-Christ, et sur la longueur de la torture dont il a été l'objet, jusqu'à être

²¹⁵ Damien Boquet, Piroska Nagy, *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'Occident médiéval*, op. cit., p. 276.

²¹⁶ « Pre nimio enim uehementique dolore stridebat dentibus, torquebatur ut uermis et discolorabatur ad instar cineris, perdebat pulsum, ammictebat loquelam, glaciabatur totaliter [...] », *Legenda*, op. cit., V, 3, l. 93-96, p. 242.

²¹⁷ *Legenda*, op. cit., V, 3, l. 103-104, p. 245.

²¹⁸ *Legenda*, op. cit., Introduction, p. 43.

« transformée en Christ par un très ardent amour du Crucifié ». ²¹⁹ Cette transformation est précisément celle que vit – et revit à de nombreuses reprises, même si Giunta n’en fait jamais une description aussi détaillée – Marguerite, et nous la retrouvons dans d’autres *vitae* de la même époque : par exemple, la cistercienne Lukarde d’Oberweimar († 1309) a une vision du Christ en croix au cours de laquelle il lui transmet sa douleur physique dans ses mains, ses pieds et son flanc, douleur qui se manifeste par les stigmates que Lukarde reçoit. ²²⁰ Pour ces femmes mystiques, l’*imitatio* du Christ dépasse la méditation affective sur la vie de Jésus pratiquée dans les monastères cisterciens et elle prend un sens littéral.

Conclusion

Nous avons retracé les principales étapes du parcours religieux de Marguerite d’après la *Legenda*. Après sa conversion, une première période d’environ dix ans (1277 – c. 1288) est marquée par sa pénitence et par son engagement auprès des plus pauvres et des malades ; elle est alors conseillée et supervisée par les Frères Mineurs de Cortone, notamment par son confesseur Giunta. Après 1288, Marguerite s’éloigne de l’église de Saint-François et elle devient recluse. Cette seconde étape, qui dure jusqu’à sa mort en 1297, est caractérisée par le prolongement de ses pratiques pénitentielles – en premier lieu le jeûne – et par une proximité toujours plus grande au Christ. Bien sûr, cet aspect contemplatif de la vie de Marguerite, fait de dévotion eucharistique, de longs dialogues avec le Seigneur et d’extases, est présent bien avant sa réclusion. Il n’empêche que Giunta nous dépeint dans la *Legenda* une pénitente qui devient peu à peu entièrement préoccupée par sa relation intime au fils de Dieu et par le souci de connaître les souffrances qu’il a endurées pour l’humanité. L’*imitatio Christi* des dévotes aux XIII^e et XIV^e siècles n’est pas spécifique au mouvement

²¹⁹ Bonaventure, *De la perfection de la vie aux sœurs*, trad. André Ménard, Bron, 2011. En ligne ici : http://www.freres-capucins.fr/IMG/pdf/txtf_De_la_perfection_de_la_vie_aux_soeurs.pdf, consulté le 15 avril 2016.

²²⁰ Piroška Nagy, « Sensations et émotions d’une femme de passion. Lukarde D’Oberweimar († 1309) », *Le Sujet des émotions*, op. cit., p. 323-351.

franciscain ; néanmoins, la *vita* de Marguerite nous présente une femme laïque profondément inspirée par le modèle de saint François, sans doute parce que François d'Assise a, comme elle, connu les excès du siècle avant de s'en repentir. Sans doute aussi parce qu'en imitant François dans la pénitence et la contemplation extatique, elle peut comme lui se rapprocher de Dieu d'une façon inédite, sans que son statut de femme laïque et son passé de pécheresse ne lui fassent obstacle. Sa dévotion, sans être aussi flamboyante²²¹ que celle d'Angèle de Foligno ou de Catherine de Sienne († 1380), présente des aspects mystiques indéniables que ce chapitre a mis en exergue. Il s'agit à présent de voir en quoi Giunta relie la spiritualité mystique de Marguerite à l'autorité charismatique qu'elle possède.

²²¹ Terme emprunté à Jacques Chiffolleau, *La religion flamboyante*, Paris, Seuil-Points, 2011.

CHAPITRE TROIS

UNE ALTERNATIVE CHARISMATIQUE À L'AUTORITÉ
CLERICALE

À partir du XIII^e siècle, les prédicateurs et les hagiographes commencent à transmettre aux fidèles l'idée que la vie vertueuse des saints prévaut sur leur statut social et leurs miracles.²²² Certes, les récits de guérisons miraculeuses ou de résurrections ne disparaissent ni des sermons ni de l'imaginaire religieux, mais les saints sont désormais considérés comme de simples êtres humains – plus forcément des élites – qui ont acquis par leur existence dévote des pouvoirs d'intercession auprès de Dieu. Parallèlement, la sainteté mystique qui se diffuse en Occident au Moyen Âge central, majoritairement féminine et laïque, met l'accent sur le dépouillement intérieur total du sujet pour accueillir en soi l'union avec Dieu. Pour la société médiévale, les dons surnaturels que possèdent ces saints mystiques sont la manifestation la plus visible de la puissance divine qui s'exprime à travers un individu élu pour ses vertus. Nous avons précédemment montré en quoi la vie spirituelle de Marguerite de Cortone constitue un parcours qui la mène de la rédemption jusqu'à l'union avec le Seigneur. À présent, nous nous intéresserons aux manifestations externes de sa sainteté, c'est-à-dire aux dons de la grâce qu'elle reçoit de Dieu et à l'usage qu'elle fait de ceux-ci. Ce chapitre analyse d'une part l'autorité religieuse que Marguerite exerce au sein de la communauté cortonaise, et d'autre part les interactions complexes entre cette autorité féminine laïque et l'autorité cléricale masculine de l'ordre des Frères Mineurs.

I. L'origine mystique du charisme de Marguerite

A. Vauchez définit la notion de pouvoir informel comme « une autorité, une influence ou un prestige qui ne procèdent pas d'une fonction de type hiérarchique ou de l'appartenance à un *status* privilégié, mais d'un charisme particulier revendiqué et utilisé comme tel. »²²³ Deux points sont à souligner à partir de cette définition. D'abord, le terme « pouvoir » n'est pas employé ici pour désigner une

²²² André Vauchez, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge*, op. cit., p. 616-621.

²²³ André Vauchez, « Les pouvoirs informels dans l'Église aux derniers siècles du Moyen Âge : visionnaires, prophètes et mystiques », art. cit.

aptitude particulière de l'individu concerné – provoquer une guérison miraculeuse, par exemple – mais bien pour souligner la capacité de cet individu à être reconnu par sa communauté et à avoir une influence sur celle-ci. Ensuite, il est nécessaire de s'arrêter sur le concept de charisme pour comprendre le propos d'A. Vauchez. Nous l'avons vu, la notion de « domination charismatique » proposée par le sociologue M. Weber a beaucoup influencé les historiens.²²⁴ Pour lui, le charisme est la « qualité extraordinaire [...] d'un personnage, qui est, pour ainsi dire, doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains ou tout au moins en-dehors de la vie quotidienne [...] ».²²⁵ N'est donc pas charismatique qui veut : le détenteur du pouvoir informel est un être d'exception. Il reste à voir comment se développent, chez Marguerite, ces dons de nature surnaturelle ; mais avant cela, il faut s'arrêter un instant sur le concept de charisme. Tel qu'il est compris par la société médiévale, ce terme désigne des dons spéciaux reçus de Dieu (1 Cor. 12), et ces dons concernent en premier lieu les membres du clergé puisqu'ils sont les représentants de Dieu sur terre. Ainsi, au haut Moyen Âge, il n'est pas rare qu'un homme d'Église émette une prophétie ou soit à l'origine d'un miracle, comme le prêtre franc Adelbert, connu pour avoir réalisé de nombreux prodiges au milieu du VIII^e siècle.²²⁶ Néanmoins, à partir de la réforme de l'institution ecclésiale à l'époque grégorienne, les clercs qui jouissent de ce pouvoir informel en plus de leur fonction officielle se font beaucoup plus rares, et c'est précisément à cette période que la société médiévale se tourne vers des individus laïques investis d'un charisme.²²⁷ La distinction entre autorité *ex officio* et autorité *ex gratia*, effectuée par le maître de théologie Henri de Gand à la fin du XIII^e siècle²²⁸, prend alors tout son sens. La première est accordée aux clercs par l'institution ecclésiastique et leur permet de prêcher la parole divine et de conférer les sacrements. La seconde a pour origine une relation directe et privilégiée à Dieu

²²⁴ Voir le chapitre I de ce mémoire, p.35.

²²⁵ Max Weber, *Économie et Société*, op. cit., p. 252.

²²⁶ Alain Dierkens, « Réflexions sur le miracle au haut Moyen Âge », *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 25 (1994), p. 9-30.

²²⁷ André Vauchez, « Les pouvoirs informels dans l'Église aux derniers siècles du Moyen Âge : visionnaires, prophètes et mystiques », art. cit., p. 281-293.

²²⁸ *Mulieres Religiosae, Shaping Female Spiritual Authority in the Medieval and Early Modern Periods*, op. cit., p. 6.

et se manifeste par des expériences et dons surnaturels. Même si l'institution ecclésiale tient aussi sa légitimité de Dieu, l'autorité charismatique ou autorité *ex gratia* devient, à la fin du Moyen Âge, un pouvoir accordé par Dieu à certains individus de manière directe, sans intervention du clergé, ce qui, on le verra, n'est pas sans poser problème.

À partir du XIII^e siècle, ces personnes sont de plus en plus fréquemment des femmes dont la dévotion présente des éléments caractéristiques du « nouveau mysticisme » qui se développe alors en Occident. Des Pays-Bas jusqu'en Italie en passant par la Provence, les figures de Marie d'Oignies, Mathilde de Magdebourg († 1283), Angèle de Foligno ou Douceline d'Aix († 1274) associent la recherche d'une expérience intime et directe de Dieu à des dons charismatiques. Il s'agit donc d'abord de comprendre quels sont les aspects de la vie spirituelle de Marguerite qui lui confèrent de tels dons, puis de définir ceux-ci.

Nous avons vu précédemment que la dévotion de Marguerite au Christ est articulée autour du sacrement de l'eucharistie, et plus précisément du moment où elle voit l'hostie être consacrée puis la consomme. Elle est alors fréquemment transportée dans une extase qui peut s'accompagner de manifestations corporelles surnaturelles, la lévitation par exemple. Or, le charisme de Marguerite a précisément pour origine l'union mystique au Christ qui a lieu lorsqu'elle reçoit l'eucharistie. « Fille, reçois-moi plus souvent que de coutume, car tu as mérité de t'élever vers de multiples dons de grâce par la vision et la consommation pieuse de mon corps »²²⁹, lui affirme le Seigneur. Marguerite, purifiée de ses péchés par la pénitence, vit lors de la communion une véritable incorporation du divin en elle. À cet instant seulement, submergée par les émotions positives intenses qui découlent de cette incorporation – la principale étant la douceur (*suavitas*) – elle devient capable de recevoir ces dons de grâce. L'autre source majeure du *donum* de Marguerite est sa dévotion aux plaies du crucifié. À partir de la fin du XII^e siècle, la préoccupation grandissante des chrétiens pour l'agonie du Christ lors de

²²⁹ « Filia, recipe me sepius solito, quia per mei corporis visionem et sumptionem deuotam ad tam multiformium munera gratiarum ascendere meruisti », *Legenda, op. cit.*, VII, 7, l. 144-146, p. 324.

sa Passion donne lieu au phénomène de stigmatisation, mais aussi à un culte populaire des plaies du fils de Dieu, ce que l'Église encourage en instaurant une fête pour la plaie de côté²³⁰. Les femmes mystiques sont particulièrement sensibles à ce culte : ainsi, Angèle de Foligno est invitée par le Christ à poser sa bouche sur sa plaie de côté, et c'est par ce contact charnel qu'elle reçoit la science divine.²³¹ Une scène similaire a lieu dans la *Legenda*. Le Christ en croix apparaît à Marguerite et lui ordonne : « Mets tes paumes sur les plaies de mes mains »²³². Puis sa plaie sur le côté s'ouvre et révèle son cœur. Marguerite étreint alors le Christ qui l'élève jusqu'à lui et lui dit : « Fille, tu tireras de ces plaies ce que les prédicateurs ne peuvent pas t'enseigner »²³³. Plus tard, il souligne à nouveau le caractère exceptionnel de ces leçons : « à partir de mes plaies, tu entendras des discours si élevés et si intimes que le monde ne peut les comprendre ».²³⁴ Si le motif de l'union amoureuse au Christ par ses plaies n'est pas une invention des femmes mystiques – il est déjà développé dans les monastères cisterciens au XII^e siècle – il devient dans les *vitae* de saintes, et particulièrement dans la *Legenda*, la source du charisme des dévotes. Ce charisme est obtenu à travers un contact intime et charnel entre Marguerite et le Christ souffrant, ce qui est un privilège auquel les clercs ne peuvent pas prétendre. Par conséquent, Giunta montre ici que la connaissance divine qu'elle reçoit des plaies du crucifié est non seulement de toute autre nature que celle qui est transmise par les sermons, mais aussi que la première est supérieure à la seconde. Bien sûr, ces passages, qui décrivent Marguerite comme un être d'exception, constituent un *topos* hagiographique visant à mettre en avant sa sainteté. Néanmoins, ils dénotent aussi l'admiration – et peut-être l'envie – de Giunta : malgré son statut de clerc et l'autorité institutionnelle qui en découle, il est forcé de reconnaître qu'une femme laïque a

²³⁰ Damien Boquet, « Incorporation mystique et subjectivité féminine d'après le *Livre* d'Angèle de Foligno († 1309) », art. cit., en ligne : <https://clio.revues.org/6553>.

²³¹ *Ibid.*

²³² « Pone palmas super locis clauorum meorum manuum. », *Legenda, op. cit.*, VI, 17, l. 455, p. 304.

²³³ « Filia, de istis uulneribus trahes illa, que nequeunt predicatorum reffere. », *Legenda, op. cit.*, VI, 17, l. 459-460, p. 304.

²³⁴ « [...] de plagis meis audies tam altas et tam familiares allocutiones quas mundus capere non potest [...] », *Legenda, op. cit.*, VI, 29, l. 859-860, p. 318.

été élue par Dieu pour recevoir et transmettre la parole sacrée. Cette tension entre autorité *ex officio* et autorité *ex gratia* traverse l'ensemble de la *Legenda*.

Avant de s'intéresser aux diverses fonctions du *donum* de Marguerite et aux rapports entre le pouvoir clérical et le pouvoir mystique, il nous faut définir brièvement ce qui constitue ce *donum*. Il s'agit avant tout des révélations divines que le Christ lui transmet. J. Coakley identifie trois types de révélations reçues par les femmes mystiques²³⁵ : d'abord des révélations sur l'âme des fidèles, ensuite sur des sujets ecclésiastiques, historiques et géopolitiques, et enfin des révélations d'ordre théologique. Marguerite est concernée par les deux premières catégories mais pas la troisième, ce qui n'est pas surprenant car les clercs sont généralement prompts à exclure les femmes d'un possible débat autour de la doctrine chrétienne. Une fois investie de ce savoir divin, Marguerite le transmet aux clercs et aux laïcs concernés. En plus d'être le héraut de Dieu à Cortone, elle est aussi sollicitée pour ses prières efficaces par les Frères comme les fidèles, et intercède de nombreuses fois en faveur d'individus ou même de la communauté entière auprès du Seigneur. Elle occupe donc un rôle d'intermédiaire entre les chrétiens et Dieu et inversement. Enfin, son *donum* se manifeste dans sa capacité à toucher les âmes des fidèles par l'expression verbale et corporelle de ses émotions religieuses. Ce sont ces trois caractéristiques – révélations, prières, et expression publique de sa piété – qui sont au fondement de son autorité religieuse.

II. L'influence publique de Marguerite de Cortone

1. Un guide spirituel pour les âmes des fidèles

L'autorité charismatique de Marguerite se manifeste d'abord dans son rôle apostolique, c'est-à-dire sa capacité à accompagner les fidèles sur le chemin de la rédemption. Plus précisément, elle est à même d'amener les pécheurs à prendre conscience de leurs fautes et à entamer un processus pénitentiel. Ainsi, elle est

²³⁵ John Coakley, *Women, Men, and Spiritual Power*, op. cit., p. 24.

appelée à l'aide par une femme dont le fils a une relation illégitime avec l'épouse d'un autre homme et n'a pas la force morale de mettre fin à leur liaison. Sa mère réussit à lui faire consommer un morceau de pain béni par Marguerite :

Peu après que le fils eût goûté le morceau de pain apporté à lui, il devint subitement un homme nouvellement converti, son esprit régénéré. [...] Il restitua sa maîtresse à son mari et courut confesser ses péchés accomplis avec une réelle contrition.²³⁶

Marguerite performe ici un miracle eucharistique, qui devient presque exclusivement l'apanage des femmes saintes au XIII^e siècle.²³⁷ La conversion subite du pécheur rappelle la propre expérience de Marguerite. Le parallèle entre leurs deux parcours est significatif : puisqu'elle a réussi à échapper à la tentation de continuer à vivre dans le péché, elle a désormais le pouvoir de guider ceux qui sont perdus comme elle a pu l'être. Par conséquent, il lui arrive même de surpasser son confesseur dans ses fonctions pastorales :

Voilà cette heureuse Marguerite, très chers, qui non seulement révélait les paroles, mais aussi les secrets du cœur et les pensées dissimulées. [...] D'où ce qu'elle me dit à moi, son confesseur : 'tel ou tel péché d'untel et d'untel ne sont pas avoués lors de la confession par ignorance et par honte.'²³⁸

Elle partage en effet avec lui sa connaissance surnaturelle des âmes à plusieurs reprises²³⁹, ce qui permet ensuite à Giunta d'interroger les fidèles concernés à propos des péchés qu'ils refusent d'avouer. Il y a donc ici un renversement

²³⁶ « Mox ut filius particulam panis sibi gustavit delatam, statim in nouum conuersus hominem, renouatus spiritu mentis sue [...] restituit uxorem et ad confitendum perpetratum flagitium cum uera contritione cucurrit. » *Legenda, op. cit.*, IV, 14, l. 406-408, p. 231.

²³⁷ Caroline W. Bynum, « Women mystics and Eucharistic Devotion in the Thirteenth Century », *Fragmentation and Redemption, op. cit.*, p. 119-150.

²³⁸ « Hec est illa felix Margarita, karissimi, que non tantum uerba, set secreta cordium et archanas cogitationes cogitantibus reuelabat [...] Vnde et michi confessori suo de pluribus dixit : 'Adhuc tale taleque peccatum talis et talis, propter ignorantiam pariter et ruborem, in confessione minime sunt confessi.' » *Legenda, op. cit.*, VIII, 3, l. 35-36, p. 350.

²³⁹ *Legenda, op. cit.*, IX, 9 et 10, p. 376-377.

temporaire des rôles entre le clerc et la dévote, puisque c'est elle qui lui délivre un savoir divin auquel il n'aurait autrement pas accès. Il s'agit là d'une manifestation du « partenariat genré »²⁴⁰ qui se forme occasionnellement entre les dévotes et leurs biographes : grâce au *donum* conféré à Marguerite, son confesseur peut mener à bien sa mission religieuse. Il arrive aussi qu'elle réussisse là où les clercs échouent : ainsi, un garçon du village voisin de Borgo San Sepulcro est amené à Cortone pour que Marguerite le libère de sa possession démoniaque, et elle seule arrive à faire fuir le diable par ses prières.²⁴¹ Si l'exorcisme est une pratique relativement courante au Moyen Âge, elle se raréfie au XIII^e siècle car le rôle du confesseur devient prépondérant : en encourageant les fidèles à avouer tous leurs péchés, il prévient efficacement l'apparition du diable en eux.²⁴² Mais ici, la confession n'a pas suffi et l'intervention d'une figure religieuse charismatique devient nécessaire.

Ainsi, Marguerite offre aux habitants de Cortone et de la région une assistance spirituelle distincte de celle des clercs, même si les Frères et la dévote ont un objectif commun : sauver les âmes des fidèles. L'auteur de la *Legenda* la décrit comme « un filet attrapant les poissons nageant dans les flots du monde »²⁴³, ce qui est une référence au récit de Luc (5 : 1-11) dans lequel Jésus annonce à Simon qu'il sera pêcheur d'hommes. En plus des révélations divines qu'elle reçoit et des prières qu'elle énonce pour son prochain, Marguerite instille la vertu dans l'âme des fidèles par l'expression corporelle et émotive de son repentir.

²⁴⁰ John Coakley, *Women, Men, and Spiritual Power*, op. cit.

²⁴¹ *Legenda*, op. cit., IV, 6, p. 220.

²⁴² Florence Chave-Mahir, *L'exorcisme des possédés dans l'Eglise d'Occident, X^e-XIV^e siècle*, Turnhout, Brepols, 2011, p. 302.

²⁴³ « Feci te rethe pisces in mundi fluctibus natantes capiens [...] », *Legenda*, op. cit., IV, 13, 1.373-374, p. 230.

2. Le corps ému de Marguerite : une autre forme de prédication

Au cours du XIII^e siècle, Franciscains, Dominicains et autres ordres mendiants s'ancrent dans les villes d'Occident, pour la plupart touchées par une croissance démographique et économique. Ils s'emploient alors à répandre la parole évangélique par la prédication, qui devient en parallèle l'objet d'une réflexion théologique.²⁴⁴ Jusqu'à la fin du XII^e siècle, la prédication est pensée uniquement comme un *ars* qui requiert des compétences précises : d'une part une connaissance fine des textes religieux et de leur exégèse, et d'autre part une maîtrise de la rhétorique suffisante pour capter l'attention de l'auditoire et le convaincre du bien-fondé du propos développé. Or, à partir de la fin du XII^e siècle, le discours des *artes praedicandi* change. Il ne suffit plus d'accumuler une somme de connaissances et de pratiquer les méthodes de la rhétorique pour exceller : en plus d'être un *ars*, la prédication devient également tributaire d'un *donum*. Le dominicain Humbert de Romans († 1277) constate ainsi que de nombreux prédicateurs très cultivés ne parviennent pas à produire d'excellents sermons, et pour cause : seul Dieu peut guider la langue de celui qui prêche.²⁴⁵ Autrement dit, l'intervention de la grâce divine est désormais une condition nécessaire d'un sermon réussi.

Cette nouvelle conceptualisation charismatique de la prédication répond en fait à deux nouveaux phénomènes sociétaux. D'abord, il s'agit pour l'Église de combattre les revendications à la diffusion de la parole évangélique des mouvements hérétiques : ainsi, pour Bernard de Fontcaude († c. 1193), seule l'institution ecclésiale peut déterminer qui a reçu le don de prédication de Dieu.²⁴⁶ Ensuite, le concept de *donum* donne un sens à l'engouement des laïcs pour l'éloquence de certains individus : ainsi, Jacques de Vitry rapporte que le prédicateur français Foulques de Neuilly († 1201) connaît un succès si grand que

²⁴⁴ Ayelet Even-Ezra, « The conceptualization of charisma in the early thirteenth century », *Viator* 44/1 (2013), p. 151-168.

²⁴⁵ Franco Morenzoni, « Parole du prédicateur et inspiration divine d'après les *artes praedicandi* », dans *Prêcher la paix et discipliner la société : Italie, France, Angleterre (XIII-XV^e siècles)*, sous la dir. de Rosa-Maria Dessi, Turnhout, Brepols, 2005, p. 271-290.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 271-290.

ses vêtements sont régulièrement arrachés par un auditoire avide de posséder des reliques de sa personne.²⁴⁷ Au XIII^e siècle, un exemple emblématique de prédication charismatique est François d'Assise, dont les biographes décrivent l'habileté unique à diffuser la parole évangélique : « sa parole était comme un feu brûlant qui pénètre au plus profond du cœur et elle remplissait d'admiration l'esprit de tous », écrit Thomas de Celano dans la *vita prima*.²⁴⁸ À partir de 1210, il devient une figure connue dans la cité d'Assise et dans la région ; lorsqu'il prêche et appelle à la conversion, la foule italienne l'acclame. François n'est pas un homme de science, mais il a en lui le *donum* que Dieu lui a accordé. Ainsi, Bonaventure nous rapporte que François oublie les paroles d'un sermon qu'il doit prononcer devant le pape et une foule de fidèles, mais que, mû par l'inspiration divine – « ce n'était pas lui, mais l'Esprit du Seigneur qui parlait » – il délivre néanmoins des paroles capables de fléchir l'âme des fidèles.²⁴⁹ Cet avènement du verbe charismatique incarné par François d'Assise trouve un écho significatif dans la *Legenda*.

Parce qu'elle est une femme, Marguerite n'a pas le droit de prêcher, c'est-à-dire de délivrer un sermon à la chaire d'une église. Cette interdiction juridique trouve son fondement théologique dans les écrits apostoliques (1 Cor. 14 ; 1 Timothée 2 : 12), et celles qui l'outrepassent courent le risque d'être qualifiées d'hérétiques.²⁵⁰ Le statut de Marguerite ne lui permet que d'écouter les clercs transmettre la parole évangélique aux fidèles, ce qu'elle fait assidument : nous avons vu que Giunta décrit dans la *Legenda* une femme qui tient tant à assister aux sermons des Frères qu'elle arrête de travailler. Si Marguerite ne conteste pas directement l'interdiction de prêcher qui pèse sur les femmes, elle est cependant l'auteure de plusieurs performances corporelles et émotives qui possèdent de nombreux points communs avec l'*ars* de la prédication tel qu'il est pratiqué au

²⁴⁷ Cité par Damien Boquet et Piroska Nagy, *Sensible Moyen Âge*, op. cit., p. 344.

²⁴⁸ Thomas de Celano, *Les Vies de saint François d'Assise*, op. cit., *Vita prima*, p. 124.

²⁴⁹ Bonaventure de Bagnoregio, *La Légende majeure de François d'Assise*, trad. par M. Ozilou, cité par Damien Boquet et Piroska Nagy, *Sensible Moyen Âge*, op. cit., p. 335.

²⁵⁰ *Women Preachers and Prophets Through Two Millennia of Christianity*, sous la dir. de Beverly Mayne-Kienzie and Pamela J. Walker, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1998, p. 7.

XIII^e siècle. Voici comment Giunta décrit trois scènes publiques provoquées par Marguerite :

Debout sur le toit de la maison des Tarduli, Marguerite commence à crier en pleine nuit : « Réveillez-vous, habitants de Cortone, réveillez-vous – vous dis-je – réveillez-vous et chassez-moi sans plus de frais de votre région à coups de pierre, car je suis cette pécheresse qui a agi contre vous, mon Dieu et mes voisins ! »²⁵¹ Elle énumère tous ses péchés en sanglotant et finit par réveiller les habitants, qui viennent observer et écouter la sainte. Remplis d'admiration et de compassion pour elle, ils retournent ensuite chez eux en pleurant de remords pour leurs propres péchés.²⁵²

Ensuite, Marguerite entre dans l'église paroissiale de Laviano, son hameau natal, pendant la messe du dimanche. Une corde autour du cou²⁵³, elle s'avance vers une femme nommée Manentessa (qui, plus tard, entre aussi dans l'ordre de la Pénitence) et tombe à genoux devant elle. Marguerite, en larmes, la prie de lui accorder son pardon, au point que tous ceux qui sont présents sont émus eux aussi jusqu'aux larmes.²⁵⁴

Enfin, lorsqu'elle récite à voix haute les scènes de la Passion et qu'elle ressent l'agonie du Christ, elle a pour public de nombreux habitants de la ville :

Ce spectacle, si nouveau et plein de compassion, émut ainsi tous les Cortonais. Délaissant leurs fonctions et leur travail, gémissant et en pleurs, hommes et femmes, laissant les enfants dans leurs berceaux et les malades dans leurs lits, vinrent ce jour-là nombreux et à tour de rôle dans l'oratoire de notre couvent construit en l'honneur de saint François et de nos pères. Ils observaient Marguerite, non pas près de la croix mais, en effet, presque en position de croix, accablée par les douleurs funestes.²⁵⁵

²⁵¹ « Surgite, Cortonenses, surgite – dico – surgite et sine more dispendio cum lapidibus de uestra expellite me regione : nam ego sum illa peccatrix que hec et hec contra Deum et proximum egi », *Legenda, op. cit.*, II, 6, l. 545-548, p. 204.

²⁵² *Legenda, op. cit.*, II, 6, l. 542-552, p. 204.

²⁵³ Elle performe là encore le rituel de contrition détaillé dans le chapitre I de ce mémoire, p. 58-59.

²⁵⁴ *Legenda, op. cit.*, IV, 2, l. 18-26, p. 217.

²⁵⁵ « Hoc tam nouum et compassione plenum *spectaculum* ita Cortonenses omnes commouit, quod relictis officiis suis et artibus, homines et mulieres, infantibus et languidis in cunis et lectulis decubantibus, pluribus uicibus illa die oratorium nostri loci ad honorem beati Francisci sui et

Ces trois épisodes possèdent plusieurs similitudes. D'abord, ils ont lieu dans un endroit public et ont pour protagoniste Marguerite face à une communauté de fidèles rassemblés autour d'elle. Cela rappelle la posture du prédicateur face à son public, d'autant plus que deux des trois scènes se déroulent dans un lieu saint. Ensuite, ces épisodes présentent une forte charge émotive qui s'exprime surtout par les larmes. Plus précisément, aux larmes de contrition que verse Marguerite répondent des larmes de compassion des témoins, compassion qui se transforme par la suite en contrition pour leurs propres fautes. Par conséquent, elle réussit ici à faire ce à quoi les prédicateurs aspirent, c'est-à-dire guider l'âme des fidèles vers le pardon divin en les amenant à considérer leurs péchés. En effet, si les émotions ont toujours joué un rôle important dans l'enseignement ecclésial, elles prennent une importance inédite lorsque l'*ars* de la prédication est redéfini au XIII^e siècle. Les *artes praedicandi*, les recueils d'*exempla* ou encore les sermons de l'époque mettent en valeur un usage éducatif des émotions. Ainsi, pour Humbert de Romans, dont les écrits ont inspiré de nombreux prédicateurs, l'*ars* de la prédication réside dans l'habileté à faire ressentir au public des émotions salvatrices, par exemple la détestation du péché ou au contraire l'amour de la vertu. Dans son sermon, le prédicateur doit également décourager d'autres émotions néfastes, comme le désir de posséder des richesses ou l'appétit sexuel.²⁵⁶ Ceux qui prêchent cherchent donc à provoquer leur audience : ils font honte, font peur, voire, comme Marguerite, font pleurer.

Il reste que Marguerite, du fait de son sexe et de sa condition sociale, n'a appris nulle part l'art rhétorique si cher aux prédicateurs. En fait, elle émeut moins les habitants de Laviano et de Cortone par des paroles soigneusement formulées que par son attitude corporelle : ce qui compte, ce sont surtout ses cris, ses larmes, la douleur qui se lit sur son visage et qui afflige ses membres. Or, à partir XIII^e siècle, les prédicateurs commencent à s'intéresser de près à un usage rhétorique du

nostri patris constructum, in fletu et planctu repleuerunt. Videbant namque non iuxta crucem, set quasi in cruce positam Margaritam diris confectam doloribus. », *Legenda, op. cit.*, V, l. 86-89, p. 244.

²⁵⁶ Cité par Damien Boquet et Piroska Nagy, *Sensible Moyen Âge, op. cit.*, p. 334.

corps ému. Par exemple, le dominicain Robert d'Uzès († 1296) asperge son visage de sang pour représenter les souffrances du peuple.²⁵⁷ Les épisodes que décrit Giunta dans la *Legenda* s'apparentent à des scènes dramatiques tirées du théâtre religieux : à la toute fin du Moyen Âge, les clercs mettent en scène des mystères pour instruire les laïcs en les divertissant. Le but premier de Marguerite n'est même pas d'offrir un sermon aux fidèles ; et pourtant, elle arrive à les émouvoir aussi bien qu'un très bon prédicateur. B. Kienzle souligne à très juste titre que l'auteur de la *Legenda* donne peut-être à Marguerite un rôle que lui-même ne peut endosser.²⁵⁸ Même si Giunta a le droit de prêcher, le poids des conventions sociales et religieuses l'empêche d'exprimer ses émotions d'une manière aussi libre et intense que le fait Marguerite. Rappelons que la société médiévale attribue aux femmes une nature passionnelle qui rend de tels débordements de larmes beaucoup plus concevables pour Marguerite que pour Giunta. De même que les hagiographes induisent une charge érotique dans leurs textes qui ne correspond pas forcément au ressenti des saintes, il est fort possible que le biographe de Marguerite exprime ses propres émotions à travers des performances qui ne peuvent être associées qu'à un sujet féminin. Finalement, il ne s'agit pas tant ici d'une compétition entre un clerc et une femme sainte pour l'attention du public – attention que Marguerite n'obtient même pas volontairement – mais bien d'une nouvelle manifestation de la complémentarité que les hommes clercs trouvent dans les femmes mystiques.

3. Marguerite de Cortone, héraut de la paix civile

Bien qu'elle soit très associée à saint François, la mobilisation des représentants de Dieu pour la paix n'est pas une innovation franciscaine. L'Église tente d'enrayer la violence engendrée par les conflits féodaux dès le X^e siècle avec la paix puis la trêve de Dieu, qui visent surtout à assurer à tous ceux qui ne se

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 343.

²⁵⁸ Beverly Mayne Kienzle, « Margherita of Cortona: Women, Preaching, and the Writing of Hagiography », *Medieval sermon studies*, 54 (2010), p. 38–50.

battent pas – religieux, femmes, enfants ou encore marchands et pèlerins - une protection minimale contre les nombreux dangers de la guerre. Au XI^e siècle, des assemblées de paix organisées par des évêques et des moines ont ainsi lieu dans les régions méridionales de France car le pouvoir royal est trop faible pour y faire régner l'ordre et la justice.²⁵⁹ En Italie, la violence touche particulièrement les villes, qui deviennent au XII^e siècle les lieux privilégiés de nombreux conflits locaux entre des clans familiaux antagonistes. Il n'est alors pas rare que des ermites prédicateurs appellent les pouvoirs urbains en lutte à cesser le combat et à restaurer l'harmonie dans la communauté. Ces ermites possèdent des *licentiae praedicationis* qui leur sont accordées par l'autorité cléricale, ce qui montre que l'Église a tout intérêt à laisser ces personnages charismatiques prêcher la paix.²⁶⁰ Au XIII^e siècle, les ordres mendiants reprennent ce rôle et deviennent les principaux intermédiaires pour la paix dans les cités italiennes. Dans leurs sermons, les Frères mettent en avant la nécessité de former une communauté urbaine pacifique, et soulignent que celle-ci ne peut être instituée qu'à condition que la paix soit associée à une résolution juste du conflit pour les parties impliquées et à une prise en compte du bien commun.

La figure mendicante la plus emblématique de cette parole pacificatrice est celle que les biographes de François d'Assise ont décrite, si bien que François est devenu par la suite un symbole de paix dans la culture occidentale.²⁶¹ Avant de se tourner vers Dieu, il est pourtant un *miles* qui possède armes et cheval et qui participe aux conflits qui fragilisent la Commune d'Assise. Sa conversion même est liée à la guerre, puisque selon Thomas de Celano, il est visité par le rêve des armes²⁶² au moment où il est décidé à partir combattre dans les Pouilles. Dans ce songe, François voit sa maison paternelle remplie d'armes, de selles, d'écus et entend une voix qui déclare que ces effets lui sont destinés. Il interprète donc ce

²⁵⁹ André Vauchez, *François d'Assise*, op. cit., p. 116.

²⁶⁰ Rosa Maria Dessi, « Pratiques de la parole de paix dans l'histoire de l'Italie urbaine », *Prêcher la paix*, op. cit., p. 246-278.

²⁶¹ François a par exemple été loué par les sympathisants du communisme au début du XX^e siècle. Voir Raimondo Michetti, « François d'Assise et la paix révélée », *Prêcher la paix*, op. cit., p. 279-312.

²⁶² Thomas de Celano, *Les Vies de saint François d'Assise*, op. cit., *Vita prima*, p. 99-100.

rêve comme un bon augure concernant son expédition à venir, mais il ne parvient pas à se réjouir ; au contraire, il est saisi d'inquiétude. Son hagiographe explique qu'il abandonne alors ses projets militaires et décide de se conformer à la volonté divine. À la suite de ce renoncement décisif aux activités guerrières qui est au fondement de sa conversion, François s'emploie à rétablir la paix par la parole dans les cités italiennes. Ainsi, Thomas de Spalato rapporte qu'il prêche un sermon sur la place du palais communal de Bologne en 1222, et que celui-ci connaît un grand succès. Sa parole touche le peuple de la cité mais aussi les groupes sociaux les plus influents, y compris les représentants des factions en conflit. Selon Thomas, des accords de paix sont signés à la suite de la prédication de François.²⁶³ Le saint d'Assise prêche aussi avec succès à Assise, Arezzo et même Pérouse, où il convainc le *popolo* de chasser les chevaliers armés de la cité.²⁶⁴ Cette aspiration à la paix est une des composantes majeures du message évangélique que François propose à la société chrétienne. Son discours prône d'abord une pacification de soi par la pénitence, qui seule peut purifier les pulsions mauvaises qui poussent l'individu au péché. Par la suite, une paix collective devient envisageable ; pour le saint d'Assise, les Frères Mineurs doivent être les artisans de cette pacification qui descend du royaume de Dieu pour toucher les hommes.²⁶⁵ En plus de leurs activités de prédication, les membres de l'ordre des Frères Mineurs sont ainsi fréquemment impliqués dans l'établissement de statuts de paix entre les factions belligérantes des cités italiennes.²⁶⁶ Il n'est donc pas surprenant que Giunta mentionne son propre rôle politique dans la *Legenda* ; par contre, celui de Marguerite est plus singulier.

En effet, non seulement Marguerite n'a pas le droit de prêcher comme François le faisait, mais elle n'a pas non plus sa place dans les négociations entre Cortone et Arezzo et encore moins sur le champ de bataille. Rappelons que même si un premier traité de paix a été signé entre les deux cités en 1266, soit avant que

²⁶³ Raimondo Michetti, « François d'Assise et la paix révélée », *Prêcher la paix*, op. cit., p. 299.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 300.

²⁶⁵ André Vauchez, *François d'Assise*, op. cit., p. 122.

²⁶⁶ Rosa Maria Dessi, « Pratiques de la parole de paix dans l'histoire de l'Italie urbaine », op. cit., p. 259.

Marguerite arrive à Cortone, le conflit ne prend réellement fin qu'en 1312, lorsque Cortone est déclarée cité libre et que le gouvernement local n'a plus à subir l'ingérence politique, économique et religieuse d'Arezzo. La vie de Marguerite à Cortone (c. 1272-1297) est donc marquée par des tensions entre les pouvoirs urbains de la région, mais aussi par un conflit interne entre les familles nobles de la cité, qui rejouent l'opposition entre guelfes et gibelins à une échelle locale. Or Marguerite, du fait de son charisme, a le devoir de s'impliquer dans la pacification de la ville. « J'ai fait de toi l'annonciatrice de la paix (*clamatrix pacis*) », lui affirme le Seigneur.²⁶⁷ Le verbe *clamare* évoque bel et bien la prédication, ainsi que la suite de son discours, car l'allusion à la trompette rappelle l'image biblique des prédicateurs (Isaïe 58 : 1 par exemple²⁶⁸) :

Car moi, ton rédempteur, t'ai placée dans le désert de ce monde, comme une voix clamant haut et fort, et comme une trompette [...] ainsi, convertie à la pénitence, cette voix proclame à présent [ma volonté] et les pécheurs apprennent que je suis plein de miséricorde.²⁶⁹

Dans les faits, Marguerite ne peut pas suivre le modèle de François et prêcher en faveur de la paix sur la place publique. Accablée par le souvenir de ses péchés, elle ne s'en sent de toutes façons pas capable : « Seigneur Jésus-Christ, fais et annonce la paix véritable parmi les Cortonais par quelque autre moyen que moi ». ²⁷⁰ Il est difficile de savoir si ces propos ont réellement été prononcés par Marguerite, mais ils sont en tous cas cohérents avec la figure que décrit Giunta et qui constitue un *topos* de l'hagiographie féminine de l'époque : celle d'une femme humble au point d'être persuadée de n'avoir aucune valeur. Sa frayeur s'explique aussi par le fait que Dieu lui demande d'endosser un rôle politique qui n'est habituellement jamais conféré à une femme. L'étude de D. Weinstein et R. M.

²⁶⁷ *Legenda, op. cit.*, VIII, 13, l. 335, p. 360.

²⁶⁸ Beverly Mayne Kienzle, « Margherita of Cortona: Women, Preaching, and the Writing of Hagiography », art. cit., p. 38-50.

²⁶⁹ « Ego namque redemptor tuus posui te in huius deserto mundi, ad instar cuiusdam uocis alte clamantis, et tube [...] ita nunc ad penitentiam conuersa clamet, et discant in te peccatores quod misericordia plenus sum. », *Legenda, op. cit.*, VIII, 13, l. 359-362, p. 361.

²⁷⁰ « Domine Iesu Christe, pax uera, fac eas et adnuntia Cortonensibus per alium quam per me. », *Legenda, op. cit.*, VIII, 13, l. 342-343, p. 360.

Bell examine les caractéristiques des *vitae* de 864 saints entre 1000 et 1700, dont 17,5% sont des femmes. Or, l'analyse des pouvoirs de ces saints montre que 72 hommes contre 6 femmes seulement (moins de 8%) s'efforcent de rétablir la paix (*peacemaking*).²⁷¹ Il s'agit donc d'une activité presque aussi masculine que la guerre peut l'être, d'où le fait que Marguerite ne puisse sans doute pas concevoir une telle transgression des rôles de genre.

Finalement, ce n'est pas par la prédication mais par la prière qu'elle œuvre pour la paix. Ainsi, elle prie pour les habitants de la ville lors d'une extase et le Seigneur lui répond que la paix sera bientôt restaurée entre Cortone et l'évêque d'Arezzo.²⁷² La particularité de la *Legenda* est que la recherche de la paix est présentée le plus souvent comme un effort conjoint : l'autorité spirituelle de Marguerite vient en aide au pouvoir temporel que possède Giunta. Par exemple, son biographe la supplie de prier pour le salut des soldats français et italiens qui sont sur le point de s'affronter à Forlì. La dévote s'exécute et le Seigneur lui révèle qu'il va intervenir pour stopper la bataille.²⁷³ Ainsi, la parole charismatique de Marguerite a exactement le même effet miraculeux que les sermons pour la paix de François d'Assise. La seule différence réside dans leur façon d'invoquer la paix : l'homme saint prêche et la femme sainte prie. Autrement dit, les conceptions genrées de la masculinité et la féminité au Moyen Âge ont des répercussions sur les manifestations du charisme de Marguerite. Du fait des interdits sociétaux et religieux qui pèsent sur elle, son action repose avant tout sur une parole privée et non publique. La présence de Giunta devient de ce fait indispensable : « Dis-lui à nouveau qu'il s'occupe attentivement de la paix à Cortone, car je serai constamment avec lui. »²⁷⁴, affirme Dieu dans la *Legenda*, et annonce en réponse aux prières de Marguerite que Giunta est sur le point de conclure un traité de paix. Évidemment, Giunta étant l'auteur de la *vita* de Marguerite, il y a dans son récit une volonté de s'appropriier le beau rôle, mais

²⁷¹ Donald Weinstein et Rudolph M. Bell, *Saints and Society*, op. cit., p. 232.

²⁷² *Legenda*, op. cit., IV, 4, l. 70-73, p. 219.

²⁷³ *Legenda*, op. cit., VIII, 2, p. 350.

²⁷⁴ « Dic iterum ei quod diligenter procuret Cortonensium paces, quia in omnibus secum ero. », *Legenda*, op. cit., VIII, 12, l. 330-331, p. 359.

nous avons vu qu'il n'était pas rare que les Frères Mineurs soient directement impliqués dans la résolution des conflits urbains au XIII^e siècle. Dans la *Legenda*, Marguerite et son confesseur occupent donc deux fonctions bien spécifiques en ce qui concerne la recherche de la paix. Giunta agit auprès des fidèles et des institutions pour pacifier les âmes et la communauté, tandis que Marguerite, du fait de son *donum*, est l'intermédiaire charismatique entre la volonté divine et les efforts de son confesseur. Enfin, le rôle pacificateur de Marguerite la rapproche des femmes prophètes de son temps. Après la communion, elle reçoit en effet un ordre divin à propos du conflit entre Cortone et Arezzo : Dieu lui commande d'aller voir l'évêque d'Arezzo et de lui dire d'arrêter de favoriser des conflits meurtriers entre les deux villes. S'il ne prend pas des mesures pour rétablir la paix en Toscane, il ne pourra jamais obtenir la grâce divine : « Dis-lui de recevoir mon invitation maintenant, parce que s'il ne la reçoit pas pendant que je l'invite à nouveau, alors il désirera la recevoir à l'heure où il ne pourra plus du tout la trouver. »²⁷⁵ Cette promesse menaçante est similaire à celle que reçoivent un nombre grandissant de saintes à partir du milieu du XIV^e siècle²⁷⁶, même si des figures exceptionnelles comme Hildegarde de Bingen († 1179) ont déjà pu transmettre dès le XII^e siècle des avertissements divins à diverses autorités cléricales. Ainsi, Brigitte de Suède († 1373) ou Catherine de Sienne († 1380) ont cherché à attirer l'attention de l'autorité cléricale au nom de Dieu, exactement comme le fait Marguerite ici. La plupart de ces prophéties féminines, dont les destinataires sont généralement les élites religieuses de leur temps – évêques, cardinaux, souverains, papes – et dont le contenu dénonce une situation politique ou institutionnelle particulière, n'ont que peu d'influence réelle sur les affaires temporelles. Il est probable que l'évêque d'Arezzo n'ait pas écouté le message d'une simple laïque comme Marguerite ; sinon, Giunta l'aurait précisé. Il reste qu'elle est investie ici par le Christ d'une mission politique qui ne fait que renforcer l'autorité charismatique qu'elle possède.

²⁷⁵ « Dicas ei quod nunc inuitationem meam recipiat, quia si non receperit dum reinuito, tali cupiet hora recipere in qua nullatenus poterit inuenire. », *Legenda, op. cit.*, IX, 44, l. 857-859, p. 402.

²⁷⁶ André Vauchez, « Les pouvoirs informels dans l'Eglise aux derniers siècles du Moyen Âge : visionnaires, prophètes et mystiques », art. cit., p. 281-293.

Ainsi, la parole pacificatrice de Marguerite s'unit aux efforts politiques menés par les Frères Mineurs et la Commune pour la paix, à condition que celle-ci s'accompagne de l'indépendance de la cité. De ce fait, la dévote devient un symbole des aspirations autonomistes de Cortone. Les membres de la famille Casali, qui dirigent la faction gibeline opposée à Arezzo, se présentent comme des dévots de Marguerite dès son vivant, de façon à souligner leur légitimité : par l'intermédiaire de Marguerite, Dieu est de leur côté. Elle aurait même salué Uguccio Casali, le patriarche de la famille, en criant sur son passage : « Voici le chevalier saint ! » (*Ecco il cavalier santo!*)²⁷⁷, ce qui revient à légitimer la lutte contre les Arétins en la comparant à celles qui ont lieu pour Dieu en Terre Sainte. La priorité est donc à la paix, mais seulement à condition que Cortone en ressorte libre.

Les diverses manifestations du « pouvoir informel » de Marguerite font d'elle une figure respectée et recherchée par la communauté civile. En répondant à cette demande, elle assume des fonctions qui sont habituellement remplies par des clercs. Il s'agit donc de s'interroger sur la manière dont la présence d'une femme laïque investie d'un *donum* est vécue par les représentants de l'Église.

III. Un équilibre instable des pouvoirs religieux

1. Une présence charismatique au sein de l'ordre des Frères Mineurs

Les Frères Mineurs recherchent volontiers l'assistance de Marguerite parce qu'ils reconnaissent le fait qu'elle a été élue de Dieu et que ce dernier lui a accordé un *donum*. A leurs yeux, elle constitue donc un intermédiaire privilégié entre le Seigneur et eux : par exemple, un Frère souhaite recevoir quotidiennement le corps du Christ, mais a peur d'approcher le sacrement lui-même. Il demande

²⁷⁷ *Cronache cortonesi di Boncitolo e d'altri cronisti*, sous la dir. de Girolamo Mancini (Cortona : 1986), 19, cité par Daniel Borstein, « The uses of the body : The Church and the Cult of Santa Margherita da Cortona », *Church History*, vol. 62, n°2 (1993), p. 163-177.

donc à Marguerite d'obtenir ce don de communion ; le Seigneur entend la prière de la dévote et accepte sa requête.²⁷⁸ Ainsi, la dévotion eucharistique, par laquelle Marguerite est fréquemment transportée dans une union mystique avec Dieu, est pour ce Frère l'objet d'un désir sur lequel il ne peut agir sans l'approbation de Marguerite, sans doute parce qu'elle a justement obtenu le privilège de recevoir le corps du Christ tous les jours et plus généralement que la faim eucharistique dont il souffre est, au XIII^e siècle, très associée à une spiritualité féminine. En tant qu'intermédiaire entre le Seigneur et les Franciscains, Marguerite est aussi capable de délivrer des conseils au sujet de leur mission pastorale. Le Seigneur lui demande ainsi de conseiller à Giunta de prêcher « avec constance d'esprit et éloquence » (*cum mentis constantia et locutionis dulcedine*), et de se préparer à la prédication avec larmes et prières.²⁷⁹ Si Marguerite ne peut elle-même délivrer de sermons, elle possède donc malgré tout l'autorité suffisante pour aiguiller son confesseur à ce sujet. De même, Dieu lui révèle une série d'indications concernant la façon dont le Frère Conrad d'Offida († 1306) doit conduire la messe : le dimanche pour la naissance du Christ et sa résurrection, le lundi pour ceux qui souffrent au purgatoire, et le samedi en l'honneur de la Vierge Marie.²⁸⁰ Il arrive même que Marguerite délivre au nom de Dieu des paroles de réconfort et d'encouragement à Giunta, en lui promettant une « récompense infinie » (*infiniti premii*)²⁸¹ après la mort. Il est probable que l'auteur de la *Legenda* ait demandé à Marguerite de prier pour lui afin qu'il reçoive la bénédiction du Seigneur. La figure d'une femme mystique bienveillante qui soutient et rassure les clercs qui les entourent est un thème récurrent dans les *vitae* de saintes : Marie d'Oignies adopte ainsi la même attitude avec Jacques de Vitry.²⁸²

Cependant, la clairvoyance de Marguerite lui confère aussi le droit de critiquer l'autorité cléricale. Bien sûr, son respect pour les prêtres est immense, et pour cause ; en plus d'être les représentants de Dieu, ils sont les acteurs du

²⁷⁸ *Legenda, op. cit.*, IX, 2, p. 373.

²⁷⁹ *Legenda, op. cit.*, IX, 13, l. 186-187, p. 379.

²⁸⁰ *Legenda, op. cit.*, IX, 24, l. 358-364, p. 385.

²⁸¹ *Legenda, op. cit.*, VIII, 8, l. 113, p. 352.

²⁸² Caroline W. Bynum, « Women mystics and eucharistic devotion », *Fragmentation and Redemption, op. cit.*

phénomène de transsubstantiation au moment de la communion. Ce privilège inestimable d'un contact direct au sacré justifie leur autorité sur les fidèles. Or, si Marguerite ne conteste pas cette hiérarchie, elle remet par contre en cause les abus de pouvoirs des prêtres à plusieurs reprises dans la *Legenda*. Le Seigneur lui révèle que certains d'entre eux sont indignes de performer le sacrement de la communion :

'Fille', dit-il, 'à toi, je déplore l'irrévérence de nombreux prêtres, qui parmi la si grande assemblée me touchent tous les jours mais ne m'aiment pas et ne me reconnaissent pas. [...] Et cependant ils ne craignent pas de me toucher avec des mains impures [...]'.²⁸³

Cette métaphore des mains sales, qui renvoie aux péchés que les prêtres ont commis, se retrouve lors d'une des visions eucharistiques de Marguerite : pendant la messe, elle voit le prêtre tenir dans ses mains noircies un bébé blanc comme neige.²⁸⁴ Cette vision est on ne peut plus claire : il ne devrait pas avoir l'honneur de recevoir le corps de Jésus Christ parce qu'il n'en est pas digne. Aux derniers siècles du Moyen Âge, la critique du clergé corrompu devient dans les *vitae* une prérogative féminine. Ainsi, Ida de Louvain († 1113) et Marie d'Oignies sont capables de savoir quand les prêtres ne sont pas chastes.²⁸⁵ Cependant, Marguerite va plus loin que la simple connaissance de leurs fautes, car Giunta rapporte qu'elle se permet d'aller réprimander un prêtre nommé Angelo pour les péchés qu'il était sur le point de commettre. Après cet incident, elle doute de sa légitimité à corriger un personnage porteur d'une telle autorité, mais le Seigneur lui répond qu'elle est dans son droit : « Comme j'ai fait de toi ma guerrière, tu ne m'as pas offensé en t'exprimant de la même manière qu'un général. »²⁸⁶ Éluë de Dieu, Marguerite a le privilège de contester la stricte hiérarchie qui fait des clercs les puissants intermédiaires entre le Ciel et les fidèles.

²⁸³ « Filia » inquit « conqueror tibi multum de irreuerentia sacerdotum, qui me in tam magna multitudine cotidie tangunt nec me diligunt nec agnoscunt. [...] Et tamen me pollutis manibus tangere non uerentur [...] », *Legenda, op. cit.*, VII, 10, l. 188-190 ; l. 193, p. 325-326.

²⁸⁴ *Legenda, op. cit.*, VII, 17, l. 319-323, p. 330.

²⁸⁵ Caroline W. Bynum, « Women mystics and eucharistic devotion », *Fragmentation and Redemption, op. cit.*, p. 119-150.

²⁸⁶ « Quia te meam feci pugnatricem, non offendisti in tam imperatorio modo loquendi [...] », *Legenda, op. cit.*, IX, 70, l. 1477-1478, p. 423.

2. Quelles limites au charisme d'une femme laïque ?

Nous avons précédemment vu que l'autorité spirituelle de Marguerite lui permet d'exercer une réelle influence politique et religieuse à Cortone, mais que cette autorité fonctionne souvent en tandem avec l'autorité institutionnelle que possède Giunta. Dans ces cas-là, le *donum* de Marguerite ne peut être exercé en soi mais doit être associé au pouvoir clérical pour être efficace. Il s'agit donc dès à présent d'examiner les limites de l'indépendance religieuse de Marguerite.

Dans la *Legenda*, Giunta utilise des périphrases dépréciatives pour mentionner son rôle : il n'est selon lui qu'un « indigne confesseur » (*immeritus eius confessor*)²⁸⁷ et un « humble scribe » (*infrascriptorum compillator indignus*)²⁸⁸. Cependant, ces formulations sont des formules rhétoriques qui soulignent son humilité et ne reflètent pas sa réelle importance. Giunta ne retranscrit pas seulement la *vita* de Marguerite ; il en est le seul créateur et a un contrôle total sur ce qu'il écrit à propos d'elle. Par ailleurs, son rôle du vivant de Marguerite dépasse largement le cadre de la confession. Il se présente dans la *Legenda* comme le père de Marguerite, celle-ci devenant donc une « fille très reconnaissante envers ses pères »²⁸⁹. Le pluriel désigne ici l'ensemble des Frères Mineurs en plus de Giunta, qui file donc la métaphore de l'Église comme mère des fidèles pour caractériser sa relation à Marguerite. De fait, les interactions entre Marguerite et son confesseur, telles qu'elles sont racontées dans la *Legenda*, présentent Giunta comme une figure paternelle et patriarcale : il prend soin de Marguerite mais celle-ci doit lui obéir en retour.

En effet, l'auteur souligne à plusieurs reprises qu'il éprouve des sentiments bienveillants mêlés d'inquiétude à l'égard de Marguerite. Alors qu'elle est affligée de douleurs physiques à cause de ses privations ainsi que de tribulations mentales, Giunta lui rend visite dans sa cellule et lui lit des passages des Écritures, ce qui non seulement la réconforte mais finit aussi par la transporter dans un état

²⁸⁷ *Legenda, op. cit.*, VII, 20, l. 381, p. 332.

²⁸⁸ *Legenda, op. cit.*, VIII, 2, l. 18, p. 350.

²⁸⁹ « Tunc gratissima filia suis patribus [...] », *Legenda, op. cit.*, VI, 19, l. 606, p. 309.

d'extase.²⁹⁰ Dans ce passage, l'auteur laisse transparaître sa compassion pour les épreuves qu'endure Marguerite, mais il affirme aussi la nécessité de sa présence : grâce à son autorité et ses compétences de clerc, il lui transmet la parole sacrée qui la rapproche de Dieu. De même, après avoir rejoué la Passion du Christ, la dévote est terrifiée d'avoir perdu le Seigneur car elle ne ressent plus sa présence. Debout et en pleurs pendant la messe, elle se tourne alors vers Giunta, qui, sans interrompre son sermon, la rassure d'une voix forte en lui expliquant que le Christ se révélera bientôt à elle. Seule son intervention réussit à faire asseoir Marguerite.²⁹¹ Un peu plus tard, il lui explique aussi qu'elle n'a pas besoin de réciter chaque jour plus de six cent prières à voix haute, et que la prière intérieure est parfois bien suffisante, afin de « calmer sa douleur et d'apaiser ses larmes inconsolables ». ²⁹² Ici, Giunta donne à son lecteur l'image d'une femme en proie aux passions qui a besoin de la présence tempérante et rationnelle de son confesseur pour ne pas sombrer dans une émotivité excessive.

Selon son confesseur, Marguerite est donc une femme facilement débordée par ses émotions religieuses ; de ce fait, elle ne peut pas décider seule de ce qui est bon pour elle mais doit obéir à ses injonctions. Ainsi, elle ne peut pas toujours faire pénitence comme elle l'entend. Après qu'elle ait performé le rituel de contrition à Montepulciano, Giunta l'empêche de s'humilier en public à nouveau.²⁹³ Il justifie son refus par l'inquiétude à l'idée qu'elle voyage seule, mais aussi par le risque qu'elle retire de la fierté de ce rituel d'humiliation, car elle reste, après tout, une jeune femme. Au XIII^e siècle, les prédicateurs dénoncent régulièrement l'orgueil démesuré dont font preuve les femmes, surtout les plus jeunes qui tirent avantage de leur beauté. L'inquiétude de son confesseur est ici similaire à celle qui avait poussé les Frères à ne pas accepter immédiatement qu'elle entre dans le Tiers-Ordre : à chaque fois, le bien-fondé et le sérieux de sa dévotion sont mis en doute. Il l'empêche aussi de se mortifier trop sévèrement en

²⁹⁰ *Legenda, op. cit.*, IX, 56, l. 1075-1077, p. 409.

²⁹¹ *Legenda, op. cit.*, V, 6, l. 154-155, p. 246.

²⁹² « Et quia uolui ipsius mitigare dolorem et inconsolabilem fletum sedare », *Legenda*, V, 8, l. 200, p. 248.

²⁹³ *Legenda, op. cit.*, II, 7, p. 204.

recourant au chantage. En effet, lorsque Marguerite cherche à se lacérer le visage, Giunta lui répond : « Mon enfant, je t'interdis absolument de faire cela ! »²⁹⁴ Inquiet à l'idée qu'elle meure d'une hémorragie, il lui explique que si elle lui désobéit, il refusera d'entendre sa confession et que les Frères Mineurs cesseront de prendre soin d'elle. La menace est grande, puisque Marguerite s'est donnée en oblation à l'ordre des Frères Mineurs ; elle ne peut que jeter le couteau à terre. Cette anecdote, en plus de montrer l'étendue du contrôle que Giunta peut exercer sur elle, rappelle que des tensions sont souvent présentes entre les dévotes mystiques et les clercs qui les encadrent, car leur conception de la pénitence n'est pas la même. Ainsi, Marie d'Oignies est aussi critiquée par Jacques de Vitry lorsqu'elle coupe « en toute impunité » un large morceau de sa chair avec un couteau, « comme si elle était ivre ».²⁹⁵ À la ferveur des femmes saintes s'oppose la pratique d'une pénitence modérée et sans danger préconisée par les hommes clercs. Enfin, Giunta affirme implicitement que Marguerite, malgré son charisme, se voit refuser le don de prédication par le Seigneur. En effet, après avoir rejoué l'épisode de la Passion, Marguerite, nous le verrons, adopte le rôle de Marie-Madeleine en cherchant désespérément son Seigneur. Or, l'auteur conclut ce récit en écrivant :

Cependant, ce bon pasteur, qui blâma les apôtres lors de son apparition, rejeta avec force Marguerite – qui, près des témoins, avait réprimé dans son esprit sa douleur et son ardeur en cherchant Jésus – car elle n'avait pas imité Marie-Madeleine en tout point.²⁹⁶

Au premier abord, ce passage ne fait pas de sens car Giunta cherche justement à multiplier les comparaisons entre Marguerite et Marie-Madeleine dans la *Legenda*. En fait, il s'agit certainement d'une réponse au passage des Évangiles

²⁹⁴ « Filia, hoc nulla tibi ratione concedam [...] », *Legenda, op. cit.*, II, 8, l. 600-601, p. 206.

²⁹⁵ Cité par Bernard McGinn, *The Flowering of Mysticism, op. cit.*, p. 37.

²⁹⁶ « Pastor tamen ille bonus qui apostolos in apparitione sua corripuit, Margaritam, que propter astantes feruores doloresque in mente constrinxerat querendo Iesum, ualde redarguit, quia plene immitata non fuerat Magdalenam in omni modo querendi. », *Legenda, op. cit.*, V, 7, l. 170-174, p. 247.

dans lequel le Christ confère à Marie le droit d'annoncer sa résurrection aux apôtres car elle en est la première témoin (Jean 20 : 1-18). A partir du IX^e siècle, diverses légendes circulent en Europe à propos de Marie-Madeleine.²⁹⁷ Une des plus connues, la *vita apostolica*, décrit les activités de prédication de Marie-Madeleine en Gaule, où elle évangélise les populations païennes et se fait le héraut de la Résurrection. Des extraits de cette *vita* sont par la suite utilisés par les prédicateurs et repris par Jacques de Voragine dans la *Légende Dorée*.²⁹⁸ L'argument qui prévaut alors est que Marie-Madeleine rachète le péché originel d'Ève en étant si dévouée au Christ qu'il choisit de se révéler à elle, et reçoit donc le privilège de prédication. Ainsi, l'abbé Geoffroy de Vendôme († 1132) utilise dans ses sermons le terme *predicatrix* pour parler des activités de Marie-Madeleine en Gaule ; un siècle plus tard, les prédicateurs mendiants désignent la sainte comme *apostolorum apostola* et justifient son destin exceptionnel non plus par la réparation du péché originel mais par sa pénitence parfaite. Autrement dit, si Marie-Madeleine a le droit de prêcher alors qu'elle est une femme, c'est parce qu'elle a réussi à obtenir le pardon divin pour son passé de *peccatrix*. Le reproche que le Seigneur adresse à Marguerite prend alors tout son sens : puisqu'elle n'a pas réussi à imiter parfaitement la sainte, elle n'aura pas droit au même privilège de parole qu'elle. Finalement, ce qui transparait dans ce passage, c'est surtout l'inquiétude de Giunta concernant les performances publiques de Marguerite. B. Kienzle affirme qu'elle « surpasse le prédicateur » dans la *Legenda*, mais ne justifie pas cette hypothèse.²⁹⁹ S'il est impossible de savoir à quel point Giunta se sentait menacé par l'autorité charismatique d'une femme laïque, ce passage montre bien un certain malaise de sa part face à la figure de Marguerite.

L'attitude critique de Giunta nous amène finalement à questionner la réaction de Marguerite face au contrôle que son confesseur et les autres Frères exercent sur sa vie religieuse. L'absence de sources produites par la dévote elle-

²⁹⁷ Pour une présentation de la figure magdalénienne au Moyen Âge, voir le chapitre IV de ce mémoire, p. 119-121.

²⁹⁸ Katherine L. Jensen, « Maria Magdalena: Apostolorum Apostola », dans *Women Preachers and Prophets through Two Millennia of Christianity*, op. cit., p. 57-96.

²⁹⁹ Beverly Mayne Kienzle, « Margherita of Cortona: Women, Preaching, and the Writing of Hagiography », art. cit., p. 38-50.

même rend évidemment difficile toute analyse de son agentivité (*agency*) au sein du Tiers-Ordre. Cependant, plusieurs extraits de la *Legenda* laissent penser que Marguerite a opposé plus d'une fois sa propre volonté à celle des clercs qui l'entouraient. L'exemple le plus révélateur est celui de son départ vers sa dernière cellule, située loin du couvent franciscain ; Giunta ne cache pas qu'il s'agit d'une décision prise sans l'assentiment des Frères et qui répond uniquement au profond désir de solitude de Marguerite. Le Seigneur lui ordonne de continuer à fréquenter quotidiennement l'église de s. Francesco³⁰⁰, mais rien n'y fait. Il est probable que les Frères aient réussi à retarder le moment de son départ – elle reste environ dix ans dans sa première cellule – mais ils doivent se résoudre à la laisser s'éloigner et donc à exercer une influence moindre sur elle. Cet épisode constitue le désaccord le plus important entre Marguerite et ses gardiens, mais il y en a eu d'autres. Par exemple, l'auteur relate que la santé de la dévote se dégrade du fait des privations qu'elle s'inflige, au point que son corps n'est plus capable de produire assez de chaleur. Giunta élabore alors un stratagème pour qu'une pieuse femme lui apporte du bois pour se chauffer, puisqu'il sait qu'elle refuserait de le prendre de ses mains. Or Marguerite reçoit une révélation divine qui lui révèle les intentions de son confesseur, et le prie alors de la laisser tranquille.³⁰¹ Encore une fois, deux conceptions de la pénitence s'opposent, mais ici, Giunta ne parvient pas à imposer sa volonté – pas même par la ruse. De telles situations étaient probablement fréquentes du vivant de Marguerite, puisque son confesseur rapporte qu'elle lui a désobéi en refusant de communier par crainte de ne pas le mériter³⁰² ; ailleurs, Giunta écrit même que le Seigneur parle à travers sa bouche pour l'édification de Marguerite et qu'elle doit donc lui obéir³⁰³. Une telle injonction laisse entendre qu'elle outrepassait justement son autorité institutionnelle lorsque celle-ci allait à l'encontre de ses pratiques pénitentielles et de ses aspirations religieuses. Et puisqu'elle désobéit à Giunta, qui est pourtant son confesseur et sans doute le Frère le plus proche d'elle, il n'est pas surprenant que le Seigneur lui enjoigne à

³⁰⁰ *Legenda, op. cit.*, II, 2a, 348-349, p. 197.

³⁰¹ *Legenda, op. cit.*, IX, 30, l. 527-535, p. 391.

³⁰² *Legenda, op. cit.*, IV, 16, l. 446-448, p. 232.

³⁰³ *Legenda, op. cit.*, VII, 20, l. 429-430, p. 333.

plusieurs reprises de ne pas se détacher des Frères Mineurs, et notamment de ne pas rester silencieuse devant eux comme elle le fait devant les autres fidèles³⁰⁴. Avant même de changer de cellule, Marguerite a donc cherché à limiter leur ingérence dans sa vie religieuse. Ainsi, en filigrane de ces passages de la *Legenda* se dessine la figure d'une femme dévote qui souhaite mener sa vie spirituelle selon des modalités qui ne conviennent pas toujours aux Frères Mineurs qui l'entourent. Le cadre que Giunta et ses compagnons tentent d'imposer à Marguerite est essentiellement celui d'une vie communautaire dont les Frères sont les protagonistes et l'église franciscaine le point central. Marguerite, elle, oppose à ce cadre des pratiques ascétiques extrêmes, une aspiration viscérale à la solitude et un rapport au Christ qui se passe bien souvent de la présence des Frères.

Conclusion

Ce chapitre analyse les fondements et les manifestations du charisme de Marguerite, ainsi que la façon dont ce charisme féminin interagit avec l'autorité des clercs. Comme d'autres dévotes à la même période, c'est par une expérience mystique du contact avec Dieu que Marguerite se voit investie d'un *donum* qui lui permet d'exercer une influence religieuse au sein de la communauté cortonaise. Certes limitée dans ses actes par les contraintes fortes liées à son statut de femme et par le contrôle que les Frères Mineurs cherchent à exercer sur elle, Marguerite n'en est pas moins une figure reconnue et recherchée pour ses dons charismatiques. Son succès auprès des laïcs est le reflet d'une demande d'accès au sacré à laquelle l'Église ne parvient pas toujours à répondre, surtout que ses représentants sont, à partir du XII^e siècle, régulièrement critiqués pour leur absence d'intégrité. Marguerite, une simple pénitente qui a pourtant la possibilité de converser avec Dieu, qui s'unit à lui dans des extases eucharistiques et reçoit de lui des dons gracieux, représente donc pour les fidèles une alternative au pouvoir institutionnel des membres du clergé séculier et régulier. Les femmes sont

³⁰⁴ *Legenda, op. cit.*, II, 2a, l. 355-366, p. 197-198.

particulièrement concernées par cette alternative, puisque ce sont elles qui sont par excellence à l'écart des fonctions sacerdotales. Marguerite offre donc aux pénitentes du Tiers-Ordre un modèle qui remet implicitement en cause les clivages entre prédicateurs et laïcs, entre lettrés et illettrés, et entre hommes et femmes.

CHAPITRE QUATRE
LE CULTE DE SAINTE MARGUERITE DE CORTONE AU XIV^e
SIÈCLE

En amont du processus juridique de canonisation, les saints existent parce qu'ils sont reconnus comme tels par leur communauté. A partir du XIII^e siècle, une « sainteté locale »³⁰⁵ se développe en Occident médiéval. Les communautés urbaines – des grandes villes jusqu'aux plus petits villages – souhaitent avoir leur propre saint. Ce phénomène est particulièrement présent dans l'Italie communale, qui s'étend des contrées de la plaine du Pô jusqu'au Latium en passant par la Toscane, l'Ombrie et les Marches. Le fort patriotisme urbain qui se développe dans ces régions pousse les habitants de chaque ville à s'approprier une figure sainte proche d'eux dans l'espace et le temps. De manière générale, ces saints italiens sont des laïcs d'origine relativement modeste qui ont peu de pouvoir politique. Dès le début du XIV^e siècle, les deux principaux ordres mendiants cherchent à contrôler cet enthousiasme envers des figures locales pour promouvoir leurs propres modèles de sainteté. Les Frères Mineurs et Prêcheurs mettent donc en avant des personnages qui ont appartenu à leurs ordres ou ont été influencés par eux ; pour ce faire, ils rédigent des *vitae* qu'ils diffusent ensuite aux fidèles par la prédication. Ainsi, les Franciscains ont créé ou encouragé le culte de femmes dévotes comme Umiliana dei Cerchi († 1246), Angèle de Foligno († 1309), Micheline de Pesaro († 1356) et même Zita de Lucques († 1272) qui n'a pourtant jamais été franciscaine. Le culte de Marguerite de Cortone est caractéristique de cette sainteté locale car il résulte non seulement de sa grande popularité auprès des citoyens mais aussi des efforts des Frères Mineurs – et particulièrement de Giunta Bevegnati – d'en faire un modèle féminin de pénitence.

³⁰⁵ À propos de la sainteté locale en Italie et du rôle des ordres mendiants, voir André Vauchez, *La sainteté en Occident, op. cit.*, p. 215-287.

I. D'une tertiaire franciscaine à la sainte patronne de Cortone

1. La « tertia lux » franciscaine ?

Peu avant sa mort, le Seigneur annonce à Marguerite le rôle qu'elle est destinée à jouer : « Tu es la troisième lumière donnée à l'ordre de mon François bien-aimé. François est la première lumière de l'ordre des Frères Mineurs, Claire est celle de l'ordre des nonnes, et tu es la troisième lumière de l'ordre de la Pénitence. »³⁰⁶ À travers ce discours se dessinent les ambitions de Giunta Bevegnati concernant la pénitente qu'il a suivie tout au long de son parcours religieux et dont il écrit la biographie au début du XIV^e siècle. Si l'ordre des Frères Mineurs et celui des clarisses sont rattachés à deux figures fondatrices – François et Claire d'Assise – depuis la première moitié du XIII^e siècle, il n'en est pas de même pour l'ordre des Pénitents, qui ne prend le nom de Tiers-Ordre franciscain qu'en 1289 et dont une partie des membres sont influencés par les frères Prêcheurs jusqu'à la fin du XIII^e siècle³⁰⁷. Malgré sa grande popularité auprès des laïcs, le Tiers-Ordre, qui n'a pas été fondé par saint François d'Assise mais bien récupéré par les Frères Mineurs au cours du XIII^e siècle, ne présente aucune figure sainte spécifique à laquelle les pénitents peuvent se vouer – en-dehors bien sûr de François lui-même, dont nous avons vu l'influence spirituelle considérable sur Marguerite de Cortone. Les espoirs que Giunta place en cette dernière et en sa *vita* sont donc très grands : il souhaite faire de la dévote un *exemplar* pour tous les convers franciscains qui, en écoutant les frères prêcher les scènes de sa *Legenda*, doivent pouvoir être inspirés par sa figure et tenter de suivre ses pas sur le chemin de la pénitence. L'auteur compare ainsi Marguerite à une petite plante (*plantula*) dont les branches pousseront peu à peu et les fruits se

³⁰⁶ « Tu es tertia lux in ordine dilecti mei Francisci concessa: nam in ordine fratrum minorum ipse est prima lux, in ordine monialium beata Clara secunda, et tu in ordine penitentium tertia. » *Legenda, op.cit.*, X, 9, l. 288-290, p. 439. Voir aussi Daniel Borstein, « The Uses of the Body: The Church and the Cult of Santa Margherita da Cortona », art. cit.

³⁰⁷ Héribert Roggen, « Les relations du Premier Ordre avec le Tiers-Ordre », *op. cit.*, p. 200-209.

répandront parmi les fidèles.³⁰⁸ Dans les faits, il échoue néanmoins à faire d'elle la figure de proue du Tiers-Ordre.

D'abord, une partie des Frères Mineurs éprouve de la méfiance à l'égard de Marguerite. L'auteur de la *Legenda* rapporte que ces Frères la soupçonnent de faire semblant de ressentir la présence directe de Dieu pour devenir une figure populaire à Cortone, au point de penser que « toute sa vie, ses révélations et consolations divines [ne sont] qu'illusions. »³⁰⁹ Surtout, Giunta mentionne que ces mêmes frères arrêtent de voir Marguerite et décident même de ne plus le laisser visiter la dévote dans sa cellule.³¹⁰ Il est probable que cette décision ait été prise après que Marguerite ait décidé de s'isoler dans son ultime cellule dans les hauteurs de la cité, car les frères s'étaient opposés à ce qu'elle s'éloigne de l'église franciscaine et donc de leur supervision. Seule et entièrement livrée à ses unions extatiques avec Dieu, Marguerite ressemble de plus en plus aux femmes dont l'Église se méfie déjà au XIII^e siècle : entre une sainte mystique et une hérétique, la frontière est parfois floue. Finalement, les frères réunis au chapitre provincial de Sienne restreignent d'abord les visites de Giunta à une fréquence hebdomadaire³¹¹, avant de prendre une mesure plus sévère : son confesseur est transféré à Sienne en 1290 et ne revient à Cortone que sept ans plus tard, juste avant la mort de Marguerite.³¹² A partir du moment où Marguerite devient recluse, il y a donc un effort conscient de la part d'une partie des Frères Mineurs – ou au moins d'une partie d'entre eux – de la distancer de l'ordre. Giunta ne fournit pas d'explications à propos de leurs motivations, et nous ne pouvons donc proposer ici que des hypothèses. En plus de la méfiance que les expériences mystiques de Marguerite éveillent certainement chez eux, les frères du chapitre de Sienne se sont peut-être élevés contre les liens qu'elle a pu entretenir avec des Franciscains

³⁰⁸ *Legenda, op.cit.*, X, 8, l. 195-196, p. 436.

³⁰⁹ «[...] tota vita, reuelatio et consolationes que uidebantur diuine, nil erant nisi deceptio. », *Legenda, op. cit.*, V, 9, l. 239-240, p. 249.

³¹⁰ *Legenda, op.cit.*, V, 9, l. 222-228, p. 249.

³¹¹ *Legenda, op.cit.*, IX, 7, l. 104-106, p. 376.

³¹² *Legenda, op.cit.*, Introduction, p. 69.

Spirituels.³¹³ Les historiens D. Burr et M. Sensi ont déjà extensivement discuté de la question spirituelle dans la *Legenda*.³¹⁴ Leurs analyses soulignent qu'au moins deux frères Spirituels sont mentionnés dans la *vita* de Marguerite : Conrad d'Offida († 1306)³¹⁵, à qui Marguerite offre des conseils sur la manière de célébrer la messe, et Ubertain de Casale, qui accompagne le fils de Marguerite, lui-même devenu oblat franciscain, rendre visite à sa mère.³¹⁶ Cependant, Giunta, qui cherche à montrer dans la *Legenda* que Marguerite est l'*exemplar* des tertiaires franciscains, ne fait aucune mention de l'influence que les Spirituels auraient eue sur elle. Il est donc difficile de savoir si cette influence était inexistante ou si le biographe de Marguerite l'a passée sous silence. Pour M. Sensi, le fait que la dévote se soit éloignée de l'église franciscaine en 1288 et les doutes que les Frères Mineurs ont émis à propos d'elle sont la preuve qu'elle s'est rapprochée des Spirituels à la fin de sa vie ; D. Burr reconnaît qu'il s'agit d'une hypothèse valide mais souligne que peu de sources sont à notre disposition pour l'étayer.

Ensuite, si Marguerite ne peut devenir la *tertia lux* franciscaine, c'est aussi que l'emplacement même de son tombeau l'en empêche. En effet, si les Frères Mineurs de Cortone ont tant insisté pour qu'elle reste dans sa première cellule près de l'église Saint-François, c'est non seulement pour pouvoir superviser sa vie spirituelle mais aussi pour l'enterrer dans leur église après sa mort. Les reliques d'un personnage saint, voire son corps tout entier dans le cas présent, ont la propriété de conserver le *donum* du personnage en question ; ainsi, de nombreux miracles ont lieu devant la tombe de Marguerite. Son culte a donc pour lieu l'église où son corps repose, puisque c'est là que se rendent les pèlerins. Or, elle est finalement enterrée en février 1297 dans l'église séculière de Saint-Basile, à

³¹³ L'émergence des Franciscains Spirituels et leur persécution au XIV^e siècle est détaillée dans le chapitre I de ce mémoire, p. 44-47.

³¹⁴ David Burr, *The Spiritual Franciscans: From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis*, op. cit., p. 325-334 ; Mario Sensi, « Margherita da Cortona nel contesto storico-sociale cortonese », art. cit., p. 251-261.

³¹⁵ Conrad d'Offida fonde avec d'autres Spirituels la congrégation des Pauvres Ermites en 1294, dans le but d'observer strictement la règle de Saint François. Le cardinal Napoléon Orsini s'impose en tant que protecteur de cette congrégation, mais elle est dissoute par le pape Boniface VIII un an après sa création. Voir David Burr, *The Spiritual Franciscans: From Protest to Persecution in the Century After Saint Francis*, op. cit., p. 69.

³¹⁶ *Legenda*, op.cit., IX, 27, p. 389.

côté de laquelle se trouvait son récluse. Cette église avait été détruite en 1258 puis reconstruite à la fin du XIII^e siècle par la Commune de Cortone sous l'initiative de Marguerite, qui avait obtenu la permission de l'évêque d'Arezzo Ildebrandino Guidi en 1290.³¹⁷ C'est donc le pouvoir civil qui gère le culte de Marguerite tout au long du XIV^e siècle. L'ordre des Frères Mineurs ne récupère le corps de la sainte qu'en 1392, au moment où la Commune cède aux frères de Cortone l'église de Saint-Basile. Cette décision intervient à la suite d'une mauvaise gestion de l'église par le clergé séculier : plusieurs chapelains sont accusés d'incompétence – l'un d'entre eux ne semble pas pouvoir réciter correctement l'office – et de ne pas respecter l'obligation de célibat.³¹⁸ Les Frères Mineurs apparaissent donc comme ceux qui pourront rétablir un minimum d'ordre dans ce lieu de culte et de pèlerinage. Un siècle après sa mort, Marguerite revient donc aux Franciscains, mais entre-temps, elle est devenue une sainte communale pour ceux et celles qui la sollicitent et la célèbrent.

2. Le culte civique de Marguerite de Cortone

« Et moi, je te dis que tu finiras tes jours à Cortone, qui grâce à ton amour va recevoir le privilège d'une grâce spéciale si grande que la cité sera connue jusque dans les provinces lointaines »³¹⁹, prédit Dieu à Marguerite. Du fait de sa présence charismatique auprès des fidèles et de son intercession en faveur de la fin du conflit avec Arezzo, elle acquiert une grande popularité à Cortone et dans les villages alentours dès son vivant : son biographe écrit que de nombreuses personnes – hommes et femmes, religieux et laïcs – viennent la voir pour recevoir ses conseils et recommandations.³²⁰ Certes, il exagère grandement la popularité de

³¹⁷ *Legenda, op.cit.*, IX, 45, l. 866-880, p. 402-403 ; Introduction, p. 82.

³¹⁸ André Vauchez, « Santa Margherita da Cortona : dalla religione civica al culto universale », *Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell'Europa del Tardo Medioevo*, Pisa, Pacini, 1998, p. 251-262.

³¹⁹ « [...] et ego dico tibi quod tu finies in Cortona, que pro amore tuo habitura est privilegium gratie speciale tam magnum, quod a remotis prouinciis cognoscetur. » *Legenda, op.cit.*, IX, 15, l. 241-243, p. 381.

³²⁰ *Legenda, op. cit.*, IV, 13, l. 376-379, p. 230.

Marguerite en affirmant que sa réputation atteint Rome et même l'Espagne, ce qui semble très peu probable. Néanmoins, elle est sans aucun doute reconnue comme sainte par la population cortonaise. L'attachement des habitants de la cité à la dévote transparaît surtout dans le récit que Giunta fait de sa mort le 22 février 1297 : « À l'annonce du passage glorieux de Marguerite dans l'au-delà, le peuple de Cortone accourut en masse et avec la plus grande dévotion dans l'église de Saint-Basile ».³²¹ La description de son décès a aussi pour fonction de confirmer la sainteté de Marguerite par un *topos* hagiographique : ceux qui sont présents lorsqu'elle est embaumée sentent une odeur merveilleuse se répandre dans l'air, ce qui indique que son corps ne se décompose pas comme ceux des autres mortels. En outre, une dévote de Città di Castello reçoit le jour même une vision dans laquelle Marguerite conduit les âmes libérées du purgatoire au Paradis³²², ce qui fait écho au rôle de *tertia lux* pour les pénitents que Giunta lui confère dans la *Legenda*.

Après sa mort, la Commune de Cortone s'efforce de promouvoir le culte de Marguerite. D'abord, elle décide d'élever un édifice religieux plus grand à côté de la petite église de Saint-Basile ; cette dernière est conservée et insérée dans le nouveau lieu de culte, qui est complété entre 1308 et 1318.³²³ Ces travaux indiquent que la Commune cherche alors à créer un important centre de pèlerinage dans la région toscane. En fait, l'étude des miracles attribués à Marguerite par F. Iozelli³²⁴ montre que sa réputation de sainteté s'est principalement diffusée à l'est de Cortone, dans une zone comprise entre Sansepolcro au nord et Pérouse et le lac Trasimène au sud. Son culte s'est donc développé aux confins entre la Toscane et l'Ombrie, à une échelle locale et non régionale. Il est particulièrement fort à Cortone, où Marguerite est promue au début du XIV^e siècle patronne de la ville

³²¹ « Audiens autem populus de Cortona transitum gloriosum, [...] ad ecclesiam sancti Basilii deuotissime concurrentes [...] », *Legenda, op.cit.*, X, 19, l. 630-632, p. 451.

³²² *Legenda, op.cit.*, X, 19, l. 627-628, p. 450.

³²³ Joanna Cannon, « Marguerite et les Cortonais : iconographie d'un «culte civique» au XIV^e siècle », *op. cit.*, p. 403-413.

³²⁴ *Legenda, op. cit.*, Introduction, p. 87.

aux côtés de saint Marc.³²⁵ La Commune instaure aussi une fête annuelle en son honneur, avec une procession solennelle dans les rues de Cortone à laquelle les institutions séculières et régulières, les corps de métiers, ainsi que de nombreux pèlerins participent.³²⁶ Son rôle civique est également exalté par les peintures murales qui décorent la nouvelle église de Sainte-Basile. Ces dix-neuf peintures ont été détruites au XIX^e siècle, mais l'historienne Joanna Cannon a étudié une série de copies à l'aquarelle effectuées au XVIII^e siècle à l'occasion du procès de canonisation de Marguerite.³²⁷ Ces peintures ne montrent pas la femme mystique et recluse décrite par Giunta dans la *Legenda* ; elles illustrent plutôt la présence publique de Marguerite à Cortone. Ainsi, une des fresques fait référence au moment où elle exorcise un garçon de Sansepolcro³²⁸ : le Diable est montré perdant son emprise sur le jeune homme au moment où il atteint Cortone, représentée par l'église Saint-Basile. Une autre fresque montre les pèlerins, mendiants et lépreux accueillis dans l'hôpital fondé à l'initiative de Marguerite. Plusieurs de ses miracles posthumes sont également dépeints, avec une insistance particulière sur ses pouvoirs thaumaturges. Ce cycle de peintures donne donc à voir une figure sainte qui protège la cité et prend soin de la santé physique et du bien-être spirituel des Cortonais. Si Marguerite connaît un succès civique si grand, c'est parce qu'elle est associée à l'indépendance politique, économique et religieuse que la Commune obtient en 1325 avec la création du diocèse de Cortone.³²⁹ Ses prières en faveur de la paix civile et sa critique des abus de l'évêque d'Arezzo ont fait d'elle une figure associée aux revendications des Cortonais dès la fin du XIII^e siècle. Après 1325, elle devient le symbole d'une victoire qui met fin à plus d'un siècle de tensions et conflits armés avec Arezzo. En outre, les Casali, qui ont dirigé le mouvement en faveur de l'autonomie cortonaise, prennent le pouvoir la même année et deviennent les seigneurs de la

³²⁵ André Vauchez, « Santa Margherita da Cortona : dalla religione civica al culto universale », art. cit., p. 253.

³²⁶ *Ibid.*, p. 253.

³²⁷ Joanna Cannon, « Marguerite et les Cortonais : iconographie d'un «culte civique» au XIV^e siècle », art. cit., p. 403-413.

³²⁸ *Legenda, op.cit.*, IV, 6, p. 220.

³²⁹ André Vauchez, « Santa Margherita da Cortona : dalla religione civica al culto universale », art. cit., p. 254.

cité.³³⁰ Eux aussi cherchent à développer le culte de Marguerite, à laquelle ils sont dévoués depuis son vivant. Ainsi, Bartolommeo Casali finance en 1363 l'élévation de statues à côté du tombeau de Marguerite.³³¹ En outre, les sépultures des Casali sont traditionnellement placées dans l'église de Saint-Basile, afin de signifier que la famille la plus puissante de Cortone est sous la protection de la sainte patronne de la ville. Au XIV^e siècle, Marguerite est donc célébrée moins pour ses vertus franciscaines que pour sa présence spirituelle lors d'une période décisive dans l'histoire cortonaise.

Malgré les ambitions de son biographe, Marguerite de Cortone n'a donc jamais été la sainte patronne du Tiers-Ordre. Dans l'iconographie du XIV^e siècle, c'est la tertiaire franciscaine Elisabeth de Hongrie († 1231) qui est la plus souvent représentée aux côtés de François et Claire d'Assise.³³² Marguerite, elle, devient le symbole de l'identité communale des Cortonais et est célébrée pour sa présence charismatique ainsi que pour ses miracles.

Sa figure et son parcours tels qu'ils sont décrits dans la *Legenda* ont néanmoins une influence sur les femmes de Cortone et des environs qui se tournent vers le Tiers-Ordre franciscain. En décrivant l'ascension de Marguerite jusqu'à la grâce divine, Giunta souhaite faire d'elle un modèle religieux féminin que les pénitentes sont invitées à suivre. Pour cela, il établit dans l'ensemble de son œuvre une analogie entre Marguerite et Marie-Madeleine.

³³⁰ *Ibid.*, p. 254.

³³¹ *Ibid.*, p. 254.

³³² *Ibid.*, p. 262.

II. Une « nouvelle Madeleine » pour les femmes pénitentes

1. Le culte magdalénien au Moyen Âge

Marie-Madeleine n'est pas, à strictement parler, un personnage biblique. En 591, le pape Grégoire le Grand († 604) prêche pour les fidèles de Rome l'homélie 25 dans la basilique saint Jean et l'homélie 33 dans la basilique de saint Clément.³³³ Ce sont ces deux homélies qui constituent la figure de Marie-Madeleine (ou de la Madeleine) pour l'Occident chrétien jusqu'à la fin du Moyen Âge. En effet, Grégoire le Grand effectue une synthèse de trois femmes mentionnées dans le Nouveau Testament pour créer un seul et même personnage. La première est la *peccatrix* anonyme qui entre dans la maison de Simon le Pharisien, s'agenouille auprès de Jésus, lui lave les pieds de ses larmes, les essuie de ses cheveux, et les oint de nard (Luc 7 : 37-50). La seconde est Marie de Béthanie, qui pleure la mort de son frère Lazare devant le Christ, ce qui conduit ce dernier à ressusciter le mort (Jean 11 : 1-45). Enfin, la troisième est Marie de Magdala, la femme libérée par Jésus des sept démons qui la possédaient et à qui il apparaît en premier après sa résurrection (Marc 16 : 9-10). L'association de ces sept démons – qui représentent les sept péchés capitaux³³⁴ – avec la pécheresse de Luc font de Marie-Madeleine une figure transgressive. Même si la nature de ses fautes n'est pas précisée dans les Écritures, prédicateurs et hagiographes la décrivent comme une prostituée, ce qui est peu surprenant puisque la luxure est pour la société médiévale un péché féminisé au point d'être systématiquement représenté par une jeune femme dans l'iconographie.³³⁵ Marie-Madeleine qui,

³³³ Victor Saxer, « Les origines du culte de Marie-Madeleine en Occident », dans *Marie-Madeleine dans la mystique, les arts et les lettres* (Actes du colloque international d'Avignon, 20-21-22 juillet 1988), éd. Eve Duperray, Paris, Beauschesne, 1989, p. 33-47.

³³⁴ Grégoire n'a pas inventé les vices capitaux : ceux-ci font déjà partie de la culture monastique occidentale au V^e siècle. Il en propose néanmoins une formulation dans les *Morales sur Job* qui a une influence considérable sur la réflexion théologique médiévale. Voir Silvana Vecchio et Carla Casagrande, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Aubier, 2003, p. 7-9.

³³⁵ Voir Georges Duby et Michelle Perrot, *Histoire des femmes en Occident, tome 2 : le Moyen Âge*, sous la dir. de Christiane Klapisch-Zuber, Paris, Plon, 1991, p. 106.

dans la description de Grégoire, est à la fois coupable d'un des pires crimes et en même temps entièrement dévouée au Christ, devient par la suite une des figures saintes les plus vénérées par la société médiévale.

Son culte se développe d'abord dans le monde anglo-saxon à partir du VIII^e siècle.³³⁶ Sa fête, célébrée le 22 juillet, apparaît dans le martyrologe de Bède le Vénérable († 735) et est ensuite fréquemment mentionnée dans d'autres martyrologues et calendriers. Au X^e siècle, une église d'Exeter (Angleterre) affirme posséder une relique de la sainte. Cependant, le culte de la Madeleine prend réellement son essor en Occident à partir du XI^e siècle, que Victor Saxer décrit comme une période de « fermentation magdalénienne ».³³⁷ Un des lieux les plus associés à la sainte est l'abbaye de Vézelay en Bourgogne, qui se place sous le patronage de Marie-Madeleine en 1050 et qui affirme posséder ses reliques, ce que confirme une bulle papale de 1058. Vézelay devient donc un important lieu de pèlerinage, au point que Louis IX († 1270) s'y rend quatre fois. C'est aussi au XI^e siècle que les trois principales *vitae* de Marie-Madeleine connaissent une large diffusion en Occident.³³⁸ La *vita eremitica*, rédigée au IX^e siècle par un auteur inconnu d'Italie du Sud, associe la figure de la Madeleine à celle de Marie d'Égypte, une sainte ascète qui est aussi une ex-prostituée. Dans ce récit, Marie-Madeleine passe trente ans dans le désert en ermite, sans vêtements ni nourriture. La *vita evangelica*, un sermon attribué à Odon de Cluny rédigé à la fin du IX^e ou au début du X^e siècle, prolonge le travail de synthétisation des trois Marie. Enfin, la *vita apostolica*³³⁹ décrit le travail d'évangélisation de Marie-Madeleine et ses compagnons dans le sud de la Gaule après la Résurrection. Le matériel de ces trois *vitae* est ensuite réutilisé par le dominicain Jacques de Voragine dans la *Légende Dorée* (rédigée entre 1261 et 1266), qui connaît un grand succès aux

³³⁶ Veronica Ortenberg, « Le culte de sainte Marie Madeleine dans l'Angleterre anglo-saxonne », dans *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Âge*, 1992, Vol. 104, n° 1, p. 13-35.

³³⁷ Victor Saxer, *Le culte de Marie-Madeleine en Occident, des origines à la fin du Moyen Âge*, Auxerre, Soc. des fouilles archéologiques et Paris, Clavreuil, 1959.

³³⁸ Katherine L. Jensen, *The Making of the Magdalen*, op. cit., p. 37.

³³⁹ La *vita apostolica*, dont l'auteur nous est inconnu, commence à circuler en Occident au XI^e siècle. Voir Katherine L. Jensen, *The Making of the Magdalen*, op. cit., p. 39.

derniers siècles du Moyen Âge, au point d'être traduite dans la plupart des langues vernaculaires.³⁴⁰

Nous avons précédemment mentionné l'importance que revêt la figure de Marie-Madeleine pour les Franciscains et les Dominicains au XIII^e siècle.³⁴¹ Rappelons brièvement que les prédicateurs mendiants font d'elle à la fois un archétype des péchés féminins et un modèle de rédemption après sa conversion. À leurs yeux, la Madeleine est celle qui, par sa pénitence exemplaire et par sa dévotion au Christ, rachète le péché originel d'Ève et obtient le pardon divin pour ses fautes. La *vita* de Marguerite de Cortone est un texte qui témoigne de l'engouement des Frères Mineurs pour la figure magdalénienne, puisque Giunta construit son récit autour d'une analogie entre Marguerite et elle. Il s'agit donc ici d'étudier la manière dont l'auteur associe les deux femmes dans la *Legenda*, puis de comprendre pourquoi il effectue ce parallèle.

2. Marguerite « *beatissima peccatrix* »³⁴²

Une dangereuse féminité

Dans les récits hagiographiques, les personnages saints sont généralement modelés d'après des figures bibliques, d'autres saints, ou le Christ lui-même. Les femmes saintes, elles, sont souvent rapprochées d'autres figures féminines par les hagiographes. Ainsi, Théodoric d'Echternach, le biographe d'Hildegarde de Bingen, la compare à Léa, Rachel et Déborah ; quant à Claire d'Assise, elle a été présentée après sa mort comme une nouvelle Vierge Marie, même si ses propres

³⁴⁰ Katherine L. Jensen, « Mary Magdalen and the mendicants: the preaching of penance in the late Middle Ages », *Journal of Medieval History*, 21, 1995, p. 1-25.

³⁴¹ Voir le chapitre I de ce mémoire, p. 29-31.

³⁴² Marie-Madeleine est souvent qualifiée comme une « très sainte pécheresse » dans les sermons. Voir Katherine L. Jensen, *The Making of the Magdalen*, *op. cit.*, p. 206.

écrits ne vont pas dans ce sens.³⁴³ Dans la *Legenda*, Giunta établit de façon implicite un parallèle entre Marie-Madeleine et Marguerite dès le récit de la vie pré-conversion de cette dernière. Elles se ressemblent parce qu'elles sont toutes les deux de belles jeunes femmes qui agissent de manière immorale. Au début de la *Legenda*, Giunta mentionne en effet que Satan la tente en lui disant qu'elle peut très bien continuer à vivre dans le péché, puisqu'elle possède une « beauté juvénile »³⁴⁴. Jacques de Voragine, lui, écrit à propos de la Madeleine que « plus elle brillait par [...] sa beauté, plus elle salissait son corps par la volupté ».³⁴⁵ Les deux biographes relient donc le charme de Marie-Madeleine et de Marguerite à leur nature pécheresse : elles profitent toutes deux de leur beauté séduisante pour attirer des hommes et coucher avec eux – qu'il s'agisse des clients de Marie-Madeleine ou du compagnon noble de Marguerite. La Madeleine est, avec Ève, la femme tentatrice par excellence, et son statut de *peccatrix* est très ancré dans les mentalités médiévales ; Marguerite ne fait que se conformer à cette nature féminine dangereuse. À ce titre, la mention de ses « cheveux tressés d'or »³⁴⁶ du temps où elle vivait encore à Montepulciano n'est pas anodine. Au Moyen Âge, la chevelure des femmes fascine et inquiète à la fois, surtout les cheveux longs et déliés qui symbolisent la féminité dans ce qu'elle a de plus sauvage et corrompu.³⁴⁷ Ainsi, les représentations iconographiques d'Ève, responsable de la chute de l'Homme, des sirènes qui attirent à elles les marins, ou encore de la Luxure montrent toujours des femmes souvent nues, le visage encadré par des longs cheveux flottants. La pécheresse repentie qu'est Marie-Madeleine n'est pas épargnée par ce *topos* : pour illustrer sa conversion, les prédicateurs soulignent que les longs cheveux avec lesquels elle essuie les pieds du Christ dans le récit de Luc étaient auparavant un de ses atouts pour séduire les hommes autour d'elle.³⁴⁸

³⁴³ *Gendered Voices. Medieval Saints and Their Interpreters*, sous la dir. de Catherine M. Mooney, *op. cit.*, p. 12.

³⁴⁴ *Legenda*, *op. cit.*, I, 1a, l. 26, p. 182.

³⁴⁵ Jacques de Voragine, *La légende dorée*, éd. Alain Boureau, Paris, Gallimard, 2004, p. 511.

³⁴⁶ « [...] per quam auro insertis crinibus », *Legenda*, *op. cit.*, II, 7, l. 558, p. 204.

³⁴⁷ Pour ce paragraphe, voir Noëlle Lévy-Gires, « Se coiffer au Moyen Âge ou l'impossible pudeur », dans *La chevelure dans la littérature et l'art du Moyen Âge*, sous la dir. de Chantal Connochie-Bourgne, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2014, p. 279-290.

³⁴⁸ Katherine L. Jensen, *The Making of the Magdalen*, *op. cit.*

Cela dit, au XIII^e siècle, les prédicateurs s'insurgent moins contre les cheveux des femmes que contre leurs coiffures. La femme séductrice est désormais celle qui se coiffe et se maquille avec soin – exactement comme Marguerite, qui selon Giunta se maquillait beaucoup³⁴⁹ – pour attirer les regards et susciter le désir. La dénonciation de la coquetterie des femmes devient un thème récurrent des sermons.³⁵⁰ Désormais, ce n'est plus tant le corps « naturel » qui est condamné, ni la sexualité « raisonnée » qui se développe dans le cadre d'une relation hétérosexuelle entre deux personnes mariées, mais au contraire tout ce qui semble artificiel et donc contre-nature. Ceux qui critiquent la coiffure et le maquillage des femmes les relient alors à une volonté déplacée de se faire plus belles que Dieu ne les a faites. Nous touchons ici à un autre péché capital attribué au sexe féminin dans la culture médiévale : l'orgueil. Les sermons *contra vanitatem* du XIII^e siècle, qui font des femmes des êtres naturellement orgueilleux – sinon pourquoi seraient-elles si coquettes ? – mentionnent très souvent Marie-Madeleine, arguant que seule une femme ne connaissant pas l'humilité pourrait vendre son corps et en retirer du plaisir. « Madeleine se livrait sans fin aux délices des sens », écrit Jacques de Voragine.³⁵¹ Il n'est donc pas surprenant que Giunta dénonce lui aussi l'orgueil de Marguerite en racontant qu'elle a l'habitude de se promener à Montepulciano à cheval et vêtue de magnifiques vêtements ; ainsi, elle montre à tous qu'elle profite de la fortune de son amant.³⁵² Son orgueil la poursuit d'ailleurs même après sa conversion puisque le diable cherche à la tenter en lui rappelant qu'elle est très admirée par les habitants de Cortone pour ses vertus.³⁵³ Femme dépravée par ses désirs charnels et son orgueil, Marguerite est également condamnée par son confesseur pour son amour de l'argent, qui s'exprime par son goût pour les choses luxueuses, par exemple sa gourmandise pour les mets raffinés³⁵⁴, ce qui symbolise d'ailleurs aussi sa concupiscence.³⁵⁵ Or

³⁴⁹ *Legenda, op. cit.*, II, 7, l. 558-559, p. 204.

³⁵⁰ Georges Duby et Michelle Perrot, *Histoire des femmes en Occident, tome 2 : le Moyen Âge*, *op. cit.*, p. 105-108.

³⁵¹ Jacques de Voragine, *La légende dorée*, *op. cit.*, p. 510.

³⁵² *Legenda, op. cit.*, II, 7, l. 556-559, p. 204.

³⁵³ *Legenda, op. cit.*, II, 6, l. 536-542, p. 204.

³⁵⁴ *Legenda, op. cit.*, I, 1a, l. 48, p. 182.

la spiritualité franciscaine est justement fondée sur le refus de posséder des biens meubles et immeubles pour embrasser une pauvreté volontaire la plus absolue possible. Quand les prédicateurs franciscains et dominicains s'insurgent contre l'emprise maléfique de l'argent sur les fidèles, ils prennent souvent Marie-Madeleine en exemple, à la suite de Jacques de Voragine qui souligne qu'elle est issue d'une famille noble et qu'elle possède, avec son frère et sa sœur, « le château de Magdala [...] ainsi que Béthanie, qui est à côté de Jérusalem, et une grande partie de Jérusalem ».³⁵⁶ Cette énumération des possessions de Madeleine lui permet ensuite d'affirmer que « la volupté est la compagne de l'abondance de biens »³⁵⁷ et donc de relier sa richesse à son comportement immoral. L'une nourrit l'autre, chez elle comme chez Marguerite, notamment parce qu'elles n'ont donc pas à travailler – Marie-Madeleine ne se prostitue pas par nécessité – et que l'indolence est vue par les Franciscains comme un terrain fertile au développement de comportements répréhensibles.³⁵⁸ Finalement, le tableau sombre que Giunta dépeint du passé de Marguerite prend tout son sens si l'on se souvient qu'elle a transgressé l'autorité de son père en s'enfuyant de chez elle. Son attitude va à l'encontre de l'injonction de Paul : « Femmes, soyez soumises à vos maris, comme au Seigneur, car le mari est le chef de la femme, tout comme le Christ est le chef de l'Église, qui est son corps et dont il est le Sauveur » (Éphésiens 5 : 22-23). La théologie, la médecine, la loi commune et les conventions sociales se rejoignent sur le fait que les femmes sont des êtres mineurs qui doivent être chapeautés par une présence masculine – leur père, leur frère, leur mari ou encore leur fils. En défiant son père, Marguerite acquiert une liberté qui rappelle celle dont jouit Marie-Madeleine : plusieurs versions de sa légende suggèrent que son père est mort très tôt et que son frère Lazare était trop

³⁵⁵ Aux derniers siècles du Moyen Âge, le plaisir de consommer des mets luxueux (particulièrement s'il s'agit de viande) est associé au plaisir charnel dans la littérature populaire. De même, le jeûne ascétique est comparé à l'abstinence sexuelle. Voir Caroline W. Bynum, *Jeûnes et Festins sacrés*, p. 2.

³⁵⁶ Jacques de Voragine, *La légende dorée*, op. cit., p. 510.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 511.

³⁵⁸ Katherine L. Jensen, *The Making of the Magdalen*, op. cit., p. 150.

investi dans sa carrière militaire pour surveiller sa sœur.³⁵⁹ Il va sans dire que les prédicateurs associent son indépendance à sa vie de débauche : elle se prostitue aussi parce qu'aucun homme n'est là pour la ramener dans le droit chemin. Ubertin de Casale affirme dans son *Arbor Vitae* que Marie-Madeleine est en danger mortel parce qu'elle est belle, riche, et que personne ne la contrôle³⁶⁰, ce qui résume bien les craintes médiévales à propos des femmes : seules, elles sombrent facilement dans les péchés et entraînent les hommes dans leur chute. Marguerite de Cortone rejoue ainsi le drame magdalénien dans la première partie de sa *vita*.

Un modèle pénitentiel et contemplatif pour Marguerite

Après la conversion de Marguerite, le parallèle qu'effectue Giunta entre la Madeleine et elle devient explicite : « en méditant, priant, pleurant et jeûnant, elle choisissait d'être unie sans médiation au Seigneur comme une nouvelle Madeleine. »³⁶¹ Ici, l'auteur évoque les aspects pénitentiels (jeûner, pleurer) et contemplatifs (prier, méditer) de son parcours religieux ; l'un comme l'autre la rapprochent de la Madeleine. En effet, celle-ci devient à partir du XII^e siècle l'*exemplum perfecte penitentie* dans les sermons des prédicateurs³⁶². À leurs yeux, les larmes que Marie-Madeleine verse pour ses péchés constituent l'expression idéale du sentiment de contrition.³⁶³ Ainsi, Jacques de Voragine observe dans un de ses sermons que les larmes témoignent de la douleur qui, semblable à des flèches, blessent le cœur du pécheur.³⁶⁴ En lavant les pieds de Jésus de ses larmes dans la maison de Simon le Pharisien (Luc 7 : 38), Marie-Madeleine purifie son âme des péchés dont le seul souvenir la fait pleurer de honte et de regret. Elle

³⁵⁹ *Ibid*, p. 150.

³⁶⁰ *Arbor vitae*, Lib. 3, chap. 22, cité par Katherine L. Jensen, *The Making of the Magdalen*, op. cit., p. 154.

³⁶¹ « [...] ut nuoa Magdalena meditando, orando, flendo et ieunando, sine medio iungi optabat. » *Legenda*, op.cit., II, 1a, l. 8-9, p. 185.

³⁶² Katherine L. Jensen, *The Making of the Magdalen*, op. cit., p. 203.

³⁶³ Piroška Nagy, *Le don des larmes*, op. cit., p. 258-263.

³⁶⁴ Katherine L. Jensen, « Mary Magdalen and the mendicants: the preaching of penance in the late Middle Ages », art. cit., p. 12.

obtient alors le pardon du Christ (Luc 7 : 39-50). À partir du récit de Luc, les prédicateurs démontrent aux fidèles l'efficacité des larmes de contrition versées par la Madeleine : comme nombre de ses contemporains, le franciscain Nicolas d'Aquaville († c. 1417) les associe à une eau capable de laver les péchés de celui ou celle qui les verse.³⁶⁵ Les femmes sont particulièrement encouragées à pleurer pour leurs fautes, car la médecine médiévale soutient qu'elles y sont naturellement disposées du fait de leur nature humide et froide et l'excès de fluides dont elles sont affligées.³⁶⁶ Ce pouvoir rédempteur accordé aux larmes, et particulièrement aux larmes féminines, explique les pleurs abondants de Marguerite de Cortone dans la *Legenda* : « elle qui préparait le bain pour les nobles dames se lavait seulement avec ses larmes ». ³⁶⁷ Ainsi, si l'eau du bain peut laver les impuretés physiques, seules les larmes de contrition peuvent nettoyer les impuretés spirituelles. En outre, elle reproduit lors d'une de ses visions la scène décrite par Luc : « Instantanément, elle se trouva en pensée aux pieds du Christ, qu'elle lava et sécha. » ³⁶⁸ Sa posture et ses gestes reflètent exactement ceux de Marie-Madeleine. De cette vision transparaît l'identification de Marguerite à la *peccatrix* de Luc, et surtout son désir d'être comme elle pardonnée par Jésus-Christ. Or, ce qui sauve Marie-Madeleine, c'est aussi l'amour qu'elle porte au fils de Dieu : « C'est pourquoi, je te le dis, ses nombreux péchés ont été pardonnés : car elle a beaucoup aimé. » (Luc 7 : 44). Jacques de Voragine explique dans ses sermons que les larmes que Marie-Madeleine verse devant la sépulture du Christ (Jean 20 : 11-18) sont bien des larmes d'amour et non plus de contrition.³⁶⁹ Dans le récit de Giunta, Marguerite de Cortone reprend le rôle de l'amoureuse du Fils de Dieu. Après avoir revécu sa Passion, elle revient à elle et est prise de terreur à l'idée d'avoir perdu son Seigneur, dont elle ne ressent plus la présence : « Marguerite,

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 12.

³⁶⁶ Voir Joan Cadden, *The Meanings of Sex Difference in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 13-39.

³⁶⁷ « Hec est illa que balneum preparans dominabus, in lauacro solummodo fletuum se lauabat ». *Legenda, op.cit.*, II, 1a, l. 60-61, p. 187.

³⁶⁸ « Que in instanti ad Christi pedes intellectualiter posita, lauit pedes eius et tersit [...] », *Legenda, op. cit.*, VI, 18, l. 510-511, p. 306.

³⁶⁹ Katherine L. Jensen, « Mary Magdalen and the mendicants: the preaching of penance in the late Middle Ages », art. cit., p. 19.

ainsi nouvelle Madeleine qui voyait en esprit le Christ en croix, disait : 'Avez-vous vu mon Seigneur ? Pourquoi m'as-tu abandonnée, mon amour ?' ». ³⁷⁰ Il s'agit là d'une reprise directe du récit de Jean : deux anges demandent à Marie-Madeleine pourquoi elle pleure et elle leur répond « Parce qu'ils ont enlevé mon Seigneur, et je ne sais où ils l'ont mis » (Jean 20 : 13). Giunta s'inspire aussi du *Cantique des Cantiques* pour décrire l'effroi de Marguerite et ses appels désespérés : « J'ai rencontré les gardes qui parcourent la ville : 'Avez-vous vu celui que mon cœur aime ?' » (chap. 3, 1-4). Nous avons précédemment vu que contrairement à d'autres biographes, Giunta ne teinte pas d'érotisme le désir de Marguerite pour le Christ. Par contre, il s'inspire de l'amour pur que Marie-Madeleine exprime par ses larmes pour décrire la relation entre Marguerite et Jésus, qui affirme à cette dernière : « Tu es mon épouse, car tu n'aimes que moi. » ³⁷¹

« Nouvelle Madeleine » du fait de ses larmes de contrition et d'amour, Marguerite l'est enfin par sa volonté de devenir recluse : « Tu as aussi recherché avec ardeur l'état de solitude de la Madeleine » ³⁷², lui affirme Dieu. À partir de la seconde moitié du XII^e siècle, Marie-Madeleine devient un modèle contemplatif pour les femmes qui désirent se retirer du monde. Des couvents de nonnes cisterciennes et bénédictines sont placés sous son patronage en Angleterre, en France, dans l'Empire germanique et dans de nombreuses villes italiennes. Les prédicateurs mendiants, eux, font d'elle un exemple de dévotion à la parole divine dans leurs sermons ; ils s'inspirent de la *vita eremitica* pour raconter en détail ses expériences mystiques, qu'ils relient à une concentration spirituelle exemplaire. ³⁷³ Il est donc plus que probable que le profond désir de solitude de

³⁷⁰ « Margarita, [...] ueluti nuoua Magdalena que Christum in cruce mentaliter uiderat, [...] dicebat : 'Vidistis uos Dominum meum ? Cur me dereliquisti, amor meus' [?] », *Legenda, op.cit.*, V, 5, l. 127-139, p. 245-246.

³⁷¹ « Tu sponsa mea, quia me solum diligis. » *Legenda, op.cit.*, IV, 8, l. 178-179, p. 223.

³⁷² « Tu etiam statum Magdalene quantum ad solitudinem cum desiderio postulasti [...] », *Legenda, op. cit.*, III, 2, l. 52-54, p. 211.

³⁷³ Katherine L. Jensen, *The Making of the Magdalen, op. cit.*, p. 116-145.

Marguerite soit là encore inspiré par la figure magdalénienne, qui est transportée dans des unions mystiques au Christ dans la grotte de Sainte-Baume.

Au début du dernier chapitre de la *Legenda*, Giunta écrit qu'« il semblait à Marguerite que son âme était un champ plein de mauvaises herbes et infertile ; en fait, elle était semblable à un jardin fleuri ».³⁷⁴ Il s'agit de deux métaphores que les prédicateurs utilisent souvent à propos de Marie-Madeleine, en s'inspirant de la parole d'Ezéchiel : « Cette terre dévastée est devenue comme un jardin d'Eden » (Ezéchiel 36 : 35). Autrefois une terre mauvaise, impossible à cultiver, la Madeleine est devenue un jardin luxuriant grâce à conversion, à la purification pénitentielle de ses péchés et à la préservation de sa chasteté.³⁷⁵ La *vita* de Marguerite est le récit de la même transformation salvatrice : son biographe affirme que dès sa mort, « on l'appela la seconde Madeleine du Christ »³⁷⁶. Il nous reste donc désormais à questionner le sens de cette analogie.

3. L'enjeu d'une virginité spirituelle

Du péché de chair à un corps purifié : le modèle magdalénien

Un des passages de la *Legenda* décrit l'extase de Marguerite pendant la veillée de la fête de Marie-Madeleine. Elle a une vision de la sainte « portant une robe argentée et une couronne ornée de pierres précieuses, entourée des anges saints. »³⁷⁷ La couleur de la robe de Marie-Madeleine et sa présence parmi les anges symbolisent sa pureté virginale, ce qui semble a priori paradoxal pour une femme autrefois prostituée. Pour comprendre cette vision, il est nécessaire de revenir brièvement sur le sens donné à la virginité féminine dans la société

³⁷⁴ « Et quia sibi uidebatur quod anima, que facta iam erat ut ortus deliciosus, esset tamquam ager plenus uepribus et incultus [...] », *Legenda, op.cit.*, X, 1, l. 16-18, p.430.

³⁷⁵ Katherine L. Jensen, « Like a Virgin: The Meaning of the Magdalen for Female Penitents of Later Medieval Italy », *Memoirs of the American Academy in Rome*, Vol. 45 (2000), p. 131-152.

³⁷⁶ « [...] uocauit Magdalenam Christi secundam », *Legenda, op. cit.*, X, 19, l. 629, p. 450.

³⁷⁷ « [...] in vestitu deargentato, ferentem coronam intextam de lapidibus pretiosis et eam beatos angelos circumdantes », *Legenda, op.cit.*, VI, 10, l. 211-212, p. 295.

médiévale. Depuis l'Antiquité tardive, l'Église a établi une hiérarchie entre les femmes selon leur statut sexuel. Le traité *Contre Helvidius* de saint Jérôme († 420) affirme ainsi qu'à leur entrée au paradis, les femmes mariées reçoivent moins de récompenses divines que les veuves, qui elles-mêmes sont moins bien considérées que les vierges.³⁷⁸ Pour les femmes, le fait de ne jamais avoir eu de rapport sexuel – et donc de ne jamais avoir cédé au péché – représente donc la principale garantie de recevoir la grâce de Dieu. Or, le concept même de virginité évolue au fil des siècles. Au haut Moyen Âge, la chasteté des femmes est purement physique : il faut ne jamais avoir couché avec aucun homme. À partir du XIII^e siècle, toutefois, les prédicateurs effectuent une distinction entre la virginité du corps et celle de l'esprit, à la suite de Thomas d'Aquin qui différencie la chasteté physique de la *spiritualis castitas*, qui est le refus de profiter des choses qui vont contre la volonté de Dieu.³⁷⁹ Pour appuyer leur propos, ils mettent en avant la figure magdalénienne. Ainsi, le Franciscain François de Meyronnes († 1328) affirme que Marie-Madeleine mérite de porter la couronne des vierges parce qu'elle a maintenu son corps et son âme dans un état de pureté *après sa conversion*. Le Dominicain Giordano de Pise († 1311) va plus loin en expliquant à son auditoire que Marie-Madeleine n'est pas vierge de corps mais d'esprit. Pour l'historienne Katherine L. Jensen, ces affirmations répondent aux préoccupations des femmes dévotes, qui cherchent à comprendre pourquoi la Madeleine est présentée à la fin du Moyen Âge comme une femme chaste ; par exemple, dans la litanie des saints, le nom de Marie-Madeleine se trouve en tête des saintes vierges.³⁸⁰ Marguerite de Cortone elle-même demande au Seigneur si Marie-Madeleine est placée parmi le cœur des vierges, ce à quoi il répond : « 'Excepté la Vierge Marie et la martyre Catherine, nulle dans le chœur des vierges n'est plus grande que Marie-Madeleine' ». ³⁸¹ La figure magdalénienne symbolise donc une

³⁷⁸ Katherine L. Jensen, « Like a Virgin: The Meaning of the Magdalen for Female Penitents of Later Medieval Italy », art. cit., p. 145.

³⁷⁹ Hanne Blank, *Virgin: The Untouched History*, New York, Bloomsbury, 2007, p. 8.

³⁸⁰ Katherine L. Jensen, « Like a Virgin: The Meaning of the Magdalen for Female Penitents of Later Medieval Italy », art. cit., p. 144.

³⁸¹ « 'Excepta Maria uirgine ac martire Catherina, nulla inter uirginum choros maior est Magdalena.' », *Legenda, op.cit.*, IV, 15, l. 424-425, p. 232.

nouvelle conception de la pureté virginale : non plus conditionnée à l'absence totale de relations sexuelles, celle-ci peut être obtenue – ou plutôt *regagnée* – grâce à une pénitence exemplaire dont Marie-Madeleine est l'*exemplar*.

Pour les femmes pénitentes qui sont mariées, l'ont été au cours de leur vie, ou ont eu comme Marguerite des relations sexuelles hors mariage, Marie-Madeleine est une figure porteuse d'espoir : en suivant son exemple, elles peuvent racheter leurs fautes passées et accéder à un statut similaire à celui des vierges.³⁸² Aux derniers siècles du Moyen Âge, nombreuses sont donc les dévotes qui reçoivent des visions de la Madeleine, comme la franciscaine Umiliana dei Cerchi († 1246), mariée à 15 ans avant d'embrasser une vie de pénitence à la mort de son mari, ou la pénitente dominicaine Villana de Botti († 1361), elle aussi mariée très jeune par sa famille.³⁸³ Marguerite de Cortone, elle, est directement invitée à suivre les pas de la Madeleine par Dieu : « Ta contrition et ta douleur te rendront ta pureté virginale », lui affirme-t-il.³⁸⁴ La *Legenda* est la narration de cette transformation d'un état de péché à un état de grâce. Giunta multiplie ainsi les allusions à la virginité retrouvée de Marguerite en l'associant à la couleur blanche pour souligner sa pureté. Aux yeux du Christ, elle est une perle (*margarita*)³⁸⁵ et il lui ordonne donc de ne pas être surprise s'il fait d'elle une femme « aussi immaculée et innocente qu'une colombe. »³⁸⁶ Il lui promet enfin de la placer après sa mort « parmi les séraphins, où se trouvent les vierges brûlant d'amour. »³⁸⁷ Ces passages traduisent les espoirs de Marguerite, puisque la contrition qu'elle ressent du fait de sa relation passée avec le jeune noble de Montepulciano est à l'origine de tout son parcours pénitentiel. Comme d'autres religieuses de son époque, elle recherche la virginité spirituelle qu'incarne Marie-Madeleine.

³⁸² Katherine L. Jensen, « Like a Virgin: The Meaning of the Magdalen for Female Penitents of Later Medieval Italy », art. cit., p. 145-150.

³⁸³ *Ibid.*, p. 149.

³⁸⁴ « [...] tue contritiones et pene conformabunt te munditie uirginali. », *Legenda, op. cit.*, IV, 15, l. 420-421, p. 231.

³⁸⁵ *Legenda, op. cit.*, II, 5, l. 509, p. 203.

³⁸⁶ « 'Deus tuus et immaculata innocentia et ideo non miretis si tibi, que peruenisti in quandam columbinam innocentie puritatem, talia referuntur.' », *Legenda, op. cit.*, VII, 7, l. 96-98, p. 352.

³⁸⁷ « [...] 'inter seraphym, ubi sunt ardentes uirgines caritates'. », *Legenda, op. cit.*, IV, 15, l. 415, p. 231.

L'influence de Marguerite sur les pénitentes de Cortone

Au-delà de la dévotion de Marguerite pour une figure féminine à laquelle elle peut s'identifier et qui lui montre la voie d'une possible rédemption, le parallèle entre les deux femmes dans la *Legenda* s'explique surtout par les intentions de son auteur. Pour Giunta, cette comparaison est d'abord nécessaire puisqu'il cherche à montrer que Marguerite est une femme sainte malgré la vie dissolue qu'elle menait avant sa conversion. De même que Marie-Madeleine a été absolue par Dieu qui en a fait le témoin de sa résurrection, Marguerite a été pardonnée pour ses fautes et est devenue une intermédiaire entre les fidèles et le Seigneur. Marie-Madeleine représente donc une figure d'autorité qui doit dissiper les doutes que les Frères Mineurs ont émis à propos de la sainteté de Marguerite et justifier sa tentative de canonisation en 1318.³⁸⁸ Ensuite, Giunta fait de Marguerite une seconde Madeleine car il souhaite qu'elle devienne à son tour un modèle de dévotion pour les pénitentes franciscaines : « j'ai fait de toi un miroir des pécheurs [...] pour qu'à travers toi ils reconnaissent la miséricorde que j'accorde volontiers et pour qu'ils soient sauvés »³⁸⁹, affirme Dieu à Marguerite. Cette métaphore décrit la sainte comme le reflet de la lumière divine qui guide l'âme des pécheurs, ce qui fait écho aux espoirs de Giunta d'en faire la *tertia lux*. L'image du miroir est fréquemment employée de façon similaire : le prédicateur franciscain Pietro de Padoue († c. 1247) fait de Marie-Madeleine un miroir d'espoir (*speculum spei*)³⁹⁰ pour les dévotes, et Claire d'Assise conseille à Agnès de Prague († 1282) de se regarder dans le miroir et d'y voir le reflet de la pauvreté, de l'humilité et de la charité du Christ.³⁹¹ Dans les faits, il semble que Marguerite a effectivement été le miroir d'autres pénitentes dans leur propre quête de salvation, même si sa réputation sainte n'a pas dépassé la Toscane du sud. Cependant, elle semble avoir

³⁸⁸ *Legenda*, op. cit., Introduction, p. 91.

³⁸⁹ « [...] te feci speculum peccatorum [...] ut agnoscant per te quam libenter impertior eis meam misericordiam, ut saluentur. », *Legenda*, op. cit., V, 4, l. 117-118, p. 245.

³⁹⁰ Katherine L. Jensen, *The Making of the Magdalen*, op. cit., p. 231.

³⁹¹ Jacques Dalarun, *Et Dieu changea de sexe, pour ainsi dire : la religion faite femme, XI^e-XV^e siècle*, op. cit., p. 321.

été particulièrement populaire auprès des femmes, qui sont nombreuses à entourer Marguerite dans la *Legenda* jusqu'à ce qu'elle choisisse la réclusion en 1288. Elle réussit ainsi à convaincre deux de ses compagnes, Mantenessa de Laviano et Marguerite de Sienne, à faire pénitence au sein du Tiers-Ordre.³⁹² Giunta rapporte aussi que les femmes du quartier dans lequel se trouve la première cellule de Marguerite viennent souvent la voir prier et pleurer ; ce spectacle les fascine et fait renaître en elles l'amour de Dieu.³⁹³ Son influence locale auprès des pénitentes perdure après sa mort, comme le montre le parcours d'Allegrezza Casali († 1412), mariée très jeune par sa famille à un homme noble et veuve peu de temps après ses noces. En 1378, cette dévote de Marguerite dicte ses volontés dans un testament : elle souhaite se retirer du monde, et indique que son corps devra reposer dans l'église de Saint-Basile. Elle lègue aussi nombre de ses biens aux chapelains qui s'occupent de l'église.³⁹⁴ En outre, les Cortonais acceptent en 1392 la décision du seigneur Uguccio Casali – peut-être prise sous l'inspiration d'Alegrezza, sa cousine – de construire un couvent de sœurs qui prendront l'habit de sainte Claire mais qui suivront l'exemple de sainte Marguerite de Cortone.³⁹⁵ Ainsi, le souvenir de sa pénitence exemplaire transmis par sa *vita* et l'espoir qu'elle suscite en tant que « nouvelle Madeleine » encouragent d'autres femmes à la prendre comme modèle religieux.

Afin de conclure sur la figure rédemptrice que crée Giunta pour les pénitentes, nous voudrions mentionner ici une des rares représentations picturales de Marguerite de Cortone – et certainement la plus célèbre d'entre elles. Il s'agit d'un panneau réalisé peu après sa mort, à la toute fin du XIII^e siècle, par un artiste inconnu. Ce dernier a représenté sainte Marguerite entourée des principales scènes de sa *vita*. Sans doute peint à l'origine pour le retable de l'église Saint-Basile, où

³⁹² *Legenda, op. cit.*, IV, 2, p. 217.

³⁹³ *Legenda, op. cit.*, V, 9, l. 263-266, p. 250.

³⁹⁴ Franco Cardini, « Alegrezza Casali. Devota di s. Margherita, figura poco nota della spiritualità cortonese », *Studi Francescani*, LXXXII, 1995, p. 335-344.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 340.

repose Marguerite, il se trouve aujourd'hui dans le Musée Diocésain de Cortone.³⁹⁶

³⁹⁶ L'analyse de ce panneau est tirée de l'ouvrage d'André Vauchez et Joanna Cannon, *Margherita of Cortona and the Lorenzetti: Sienese Art and the Cult of a Holy Woman in Medieval Tuscany*, *op. cit.*, p. 160-169.



Figure 3. Panneau représentant sainte Marguerite, fin XIII^e siècle

Au centre du panneau se trouve Marguerite, représentée debout sur son cercueil et vêtue de l'habit du Tiers-Ordre franciscain. Elle est entourée par huit

scènes de sa *vita* qui sont placées dans un ordre chronologique de gauche à droite et de haut en bas.

Les scènes qui se trouvent du côté gauche du panneau représentent la vie pénitentielle de Marguerite. La première d'entre elles montre son arrivée à Cortone : Marguerite se trouve à genoux devant la porte du couvent Saint-François alors que deux Frères Mineurs discutent sans la regarder, ce qui rappelle qu'elle n'a pas tout de suite été acceptée dans l'ordre de la Pénitence. La scène suivante dépeint sa *conversio* : Marguerite, toujours à genoux, se coupe les cheveux. Les deux Frères Mineurs se tournent vers elle et un troisième Frère lui apporte le voile pénitentiel. La troisième scène illustre sa charité envers les pauvres, à qui elle donne toute la nourriture qu'elle possède. La dernière scène du côté gauche et la première du côté droit sont difficiles à interpréter car le panneau est sévèrement endommagé. Pour Joanna Cannon, elles représentent Marguerite face à la tentation du diable, dont elle réussit à se défaire par la prière.

Les trois scènes suivantes du côté droit du panneau illustrent la vie contemplative et les expériences mystiques de Marguerite. La première montre l'absolution de ses péchés par le Christ. Saint François se trouve à gauche de ce dernier pour signifier que Marguerite est sous sa protection. La seconde scène montre sa dévotion à l'eucharistie : elle se trouve à genoux devant deux figures cléricales, l'une tenant le calice et l'autre le ciboire. On distingue une apparition divine au-dessus d'eux qui symbolise le moment de la transsubstantiation. Enfin, Marguerite reçoit dans la dernière scène une vision de Dieu et d'une femme sainte couronnée. Il s'agit là à la fois d'une référence à sa vision de Marie-Madeleine au Paradis et à la promesse que lui fait le Seigneur : après sa mort, elle aura elle aussi le privilège de se tenir à ses côtés.

Ce panneau présente de grandes similitudes avec un panneau représentant sainte Claire, peint en 1283 pour l'église Sainte-Claire à Assise. Claire se trouve également au centre en habit religieux, sa main gauche tient une croix – dans le cas de Marguerite, l'artiste a choisi de représenter un chapelet en référence à ses

nombreuses prières - et elle est entourée de scènes de sa vie religieuse. Ainsi, la scène où Marguerite se coupe les cheveux à genoux est directement reprise du panneau de Claire. Cependant, si Claire est représentée dans son rôle de fondatrice de l'ordre des Clarisses, le peintre de Marguerite a choisi de mettre en exergue son parcours pénitentiel et spirituel. Ce ne sont pas sa présence charismatique ni ses miracles qui sont illustrés, mais bien les principales étapes qui la mènent jusqu'à Dieu depuis sa conversion. Les femmes pieuses qui viennent se recueillir dans l'église de Saint-Basile au XIV^e siècle peuvent observer sur ce panneau le message que transmet la *Legenda* : Marguerite a réussi à obtenir le pardon pour ses péchés car elle s'est convertie, a fait pénitence au sein du Tiers-Ordre et s'est livrée tout entière à Dieu.

Conclusion

L'étude du culte de Marguerite montre que sa figure a profondément marqué les habitants de Cortone qui, encouragés par la Commune et la famille seigneuriale des Casali, font d'elle le symbole de leurs aspirations patriotiques citadines et placent la ville sous sa protection. Au XIV^e siècle, l'identité cortonaise est étroitement liée au souvenir de Marguerite, aux récits de ses miracles et à l'église Sainte-Basile, qui devient le lieu de culte de la sainte. Les aspirations de Giunta, elles, se trouvent par deux fois déçues : d'abord parce que la demande officielle que le pape reconnaisse la sainteté de Marguerite n'aboutit pas, ensuite parce qu'elle reste une figure du Tiers-Ordre peu connue au-delà de Cortone et son arrière-pays. Néanmoins, la *Legenda* présente un modèle de sainteté qui répond au problème de la virginité auquel sont confrontées de nombreuses pénitentes. À une échelle locale, Marguerite de Cortone constitue donc une figure féminine vertueuse à laquelle d'autres femmes qui écoutent son parcours et célèbrent son culte peuvent s'identifier.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Cette recherche nous a amenés à présenter et analyser le modèle religieux créé par le Frère Giunta Bevegnati dans la *Legenda de vita et miraculis beatae Margaritae de Cortona*. Si le nom de Marguerite de Cortone est familier aux historiens et historiennes qui s'intéressent à la sainteté au bas Moyen Âge ainsi qu'au « nouveau mysticisme » qui transforme le visage de la piété chrétienne à partir du XI^e siècle, sa *vita* est généralement étudiée en rapport avec d'autres femmes pieuses qui ont connu un parcours spirituel similaire au sien. Très peu de travaux sont centrés sur sa seule figure, notamment parce qu'il n'existe quasiment pas d'autres sources que la *Legenda* à son sujet. Nous avons donc cherché à dégager les spécificités de son personnage tel qu'il est construit par son biographe : quels enseignements Giunta souhaite-il diffuser à travers la *Legenda* et comment les transmet-il à travers l'histoire de Marguerite ? À qui s'adresse son discours hagiographique et quelle en est la portée ? En quoi et dans quelle mesure Marguerite constitue-t-elle un modèle religieux spécifiquement féminin ?

Le premier chapitre présente le contenu de la source étudiée, le contexte dans laquelle elle a été écrite et souligne les spécificités du genre hagiographique. Il développe ensuite un bilan historiographique au sujet de la sainteté féminine médiévale, et plus particulièrement des saintes qui appartiennent aux ordres mendiants italiens. Ce bilan a montré l'utilité du concept de genre pour analyser un texte écrit par un homme d'Église à propos d'une sainte femme, qu'il s'agisse de réfléchir sur les origines de la « mystique féminine » ou sur les rapports de pouvoirs entre clercs et dévotes. Il a également souligné, à la suite des travaux de la *microstoria* italienne, la nécessité de prendre en compte le cadre religieux d'un des deux plus grands ordres mendiants de la fin du Moyen Âge ainsi que le contexte politique instable de l'Italie communale.

Le second chapitre met en exergue les deux principaux moments du parcours spirituel de Marguerite. D'abord, elle se convertit en 1277 et devient une oblate de l'ordre de la Pénitence de Cortone. Giunta décrit alors une femme pieuse

qui se distingue par son comportement vertueux : qu'il s'agisse de sa volonté de mener une pénitence exemplaire, de son renoncement à toute possession ou de sa charité envers les plus démunis, Marguerite constitue un *exemplar* des valeurs évangéliques portées par François d'Assise. Le deuxième temps du parcours de Marguerite, qui commence c. 1288 lorsqu'elle choisit la réclusion, souligne l'aspect contemplatif de sa spiritualité. En se retirant du monde, elle se livre entièrement à Dieu, et sa dévotion se teinte de mysticisme. À nouveau, Giunta s'efforce de relier ces expériences mystiques à la figure du saint d'Assise en montrant que comme lui, Marguerite imite les souffrances du Christ par amour pour celui qui s'est sacrifié pour l'humanité. Il offre ainsi aux tertiaires – et particulièrement aux femmes, car la spiritualité de Marguerite présente des caractéristiques alors associées à une nature féminine – qui écoutent la *Legenda* une figure pénitentielle et spirituelle empreinte du modèle de saint François.

Le troisième chapitre s'intéresse au charisme de Marguerite et à l'autorité religieuse qu'elle exerce à Cortone. Son biographe décrit une femme dont les rencontres intimes et émotives avec Dieu, qui ont surtout lieu au moment de la communion, lui confèrent des « pouvoirs informels ». Dans la *Legenda*, le Seigneur fait de Marguerite une figure d'intercession entre les fidèles et lui, la pousse à intervenir en faveur de la paix civile, et lui insuffle une présence charismatique capable de susciter des émotions pieuses au sein de sa communauté. Son succès auprès des laïcs s'explique par le fait qu'ils voient en elle une alternative nécessaire à l'autorité des clercs, qui ne parviennent pas toujours à satisfaire les exigences religieuses des fidèles. Marguerite elle-même émet des critiques à l'égard de plusieurs représentants indignes de l'Église. Avec la *Legenda*, Giunta prend donc acte de l'importance pour l'ordre des Frères Mineurs d'avoir dans leurs rangs des figures laïques qui font l'objet d'une dévotion locale, et souligne la complémentarité entre l'autorité religieuse féminine de Marguerite et le pouvoir institutionnel dont les Frères sont investis. Cependant, le propos de Giunta est traversé par une tension inhérente au statut de Marguerite : parce qu'elle est une femme laïque, son influence est forcément subversive. S'il

célèbre son charisme, son biographe cherche aussi à en limiter la portée et à montrer qu'elle est, en définitive, soumise à l'autorité des Frères Mineurs.

Le quatrième chapitre porte sur la réception du modèle religieux diffusé par la *Legenda*. Si Giunta s'adresse avant tout aux tertiaires et souhaite que Marguerite devienne la figure sainte qui représente le Tiers-Ordre franciscain, ses ambitions restent sans lendemain puisque son culte ne se développe qu'à une échelle locale et que Marguerite n'est canonisée qu'au XVIII^e siècle. À vrai dire, elle devient après sa mort une figure célébrée par la communauté civique plus pour sa présence charismatique à Cortone que pour son parcours spirituel franciscain. Néanmoins, nous avons souligné dans cet ultime chapitre que le récit de Giunta s'adresse spécifiquement aux femmes pénitentes et que c'est auprès d'elles qu'il faut étudier la portée de la *Legenda*. Giunta fait de Marguerite un modèle féminin de conversion en l'associant à sainte Marie-Madeleine, que les prédicateurs mendiants invoquent fréquemment dans leurs sermons et qui est l'objet d'une importante dévotion de la part des femmes pieuses. Giunta s'inspire de la figure magdalénienne pour souligner la progression de Marguerite du péché jusqu'à un état de pureté spirituelle. En réécrivant l'histoire de la rédemption de Madeleine, il transmet un message d'espoir aux femmes qui s'identifient de près ou de loin à la vie dans le siècle de Marguerite : peu importe qu'elles ne soient pas vierges et qu'elles aient péché – elles pourront malgré tout être sauvées si elles suivent l'exemple de Marguerite. L'absence quasi-totale de sources autres que la *vita* de Marguerite appelle à la prudence concernant nos conclusions, mais il semble bien que sa figure ait eu un écho auprès des femmes de la région de Cortone désirant faire pénitence pour leurs fautes.

Cette recherche, qui se fonde sur un texte hagiographique encore peu étudié, contribue à une meilleure compréhension de la sainteté laïque et féminine diffusée par les Franciscains en Italie aux XIII^e et XIV^e siècles. Elle met en lumière un modèle religieux destiné à promouvoir la spiritualité franciscaine et le Tiers-Ordre auprès des fidèles, en particulier des femmes laïques. En outre, à la suite des travaux publiés depuis les années 1990 (Bynum 1997, Lauwers 1995,

Mooney 1999, Coakley 2006), l'étude des rapports de pouvoir entre Marguerite de Cortone et les Frères Mineurs montre comment une « semi-religieuse » peut questionner un ordre social qui favorise le pouvoir clérical et tient les femmes à l'écart de l'Église. L'union de Marguerite à Dieu prend place dans sa cellule, hors de l'espace ecclésial. L'influence charismatique qu'elle possède, et que Giunta relie à ses expériences mystiques, répond à une demande de la part des laïcs de Cortone qui la considèrent comme un intermédiaire efficace entre le Seigneur et eux. Dans la *Legenda*, Giunta choisit de louer cette autorité religieuse féminine et de montrer comment elle assiste celle des Frères Mineurs, bref d'intégrer Marguerite au projet d'évangélisation porté par les Franciscains. Trois ans après la *probatio* de sa *vita*, le concile de Vienne réuni par le pape Clément V condamne les béguines. Au début du XIV^e siècle, l'attitude de l'Église face aux semi-religieuses est ambivalente. Dans certains cas, la volonté de contrôler leur charisme par la présence vigilante de leurs confesseurs ou visiteurs l'emporte ; dans d'autres situations, ces femmes sont rejetées de crainte qu'elles ne diffusent une conception de la foi qui remette en cause le rôle des clercs auprès des fidèles. La portée limitée du modèle religieux que crée Giunta est liée au fait que pour l'institution ecclésiale, ni la dévotion ni l'autorité religieuse d'une femme laïque comme Marguerite ne vont de soi.

BIBLIOGRAPHIE

Sources

Bonaventure, *De la perfection de la vie aux sœurs*, trad. André Ménard, Bron, 2011. En ligne ici : [http://www.frerescapucins.fr/IMG/pdf/txtf De la perfection de la vie aux sœurs.pdf](http://www.frerescapucins.fr/IMG/pdf/txtf_De_la_perfection_de_la_vie_aux_soeurs.pdf), consulté le 15 avril 2016.

_____, *De triplici via*, Opera omnia, VIII, Ad Claras Aquas, 1898.

François d'Assise, *Ecrits, Vies, Témoignages*, Jacques Dalarun (dir.), Paris, Cerf, 2010.

Iunctae Bevegnatis, *Legenda de vita et miraculis beatae Margaritae de Cortona*, éd. critique Fortunato Iozelli (OFM), Grottaferrata (Rome), Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1997.

Jacques de Voragine, *La légende dorée*, éd. Alain Boureau, Paris, Gallimard, 2004.

The life and miracles of saint Margaret of Cortona (1247-1297), trad. Thomas Renna et Shannon Larson, St. Bonaventure (NY), Franciscan Institute Publications, 2012.

Thomas de Celano, *Les Vies de saint François d'Assise*, trad. Dominique Poiriel et Jacques Dalarun, Paris, Cerf-Éditions Franciscaines, 2009.

Platon, *Ion*, Paris, Gallimard, 2016.

Études

Anciaux, Paul, « Histoire de la discipline pénitentielle et théologie du sacrement de pénitence », *Pénitence et pénitences* (Cahiers de la Roseraie II), Bruxelles, Lumen Vitae, 1953, p. 79-121.

Bartolomei Romagnoli, Alessandra, « Margherita come Francesco », *Margherita da Cortona. Atti della Giornata di studio* (Florence, 26 octobre 2013), Fortunato Iozzelli (dir.), *Studi Francescani*, 111 (2014), p. 359-388.

Bell, Rudolph M., *Holy Anorexia*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1985.

Benvenuti Papi, Anna, « Margarita Filia Jerusalem. Santa Margherita da Cortona e il superamento mistico della croce », *In castro poenitentiae: santità e società femminile nell'Italia medievale*, Rome, Herder, 1990, p. 141-168.

_____, « I frati e le donne », *In castro poenitentiae: santità e società femminile nell'Italia medievale*, Rome, Herder, 1990, p. 119-137.

_____, « Cellane e recluse », *In castro poenitentiae: santità e società femminile nell'Italia medievale*, Rome, Herder, 1990, p. 306-402.

Boquet, Damien, « Incorporation mystique et subjectivité féminine d'après le Livre d'Angèle de Foligno », *Clio. Femmes, Genre, Histoire*, [En ligne], 26 (2007), consulté le 04 février 2015. URL : <http://clio.revues.org/6553>

_____, « Corps et genre des émotions dans l'hagiographie féminine au XIII^e siècle », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* [En ligne], 13 (2014), consulté le 5 avril 2016. URL : <http://cerri.revues.org/1335>

_____, et Nagy, Piroska, *Sensible Moyen Âge. Une histoire des émotions dans l'occident médiéval*, Paris, Seuil, 2015.

Borstein, Daniel, « The uses of the body: The Church and the Cult of Santa Margherita da Cortona », *Church History*, vol. 62, n°2 (1993), p. 163-177.

_____, et Rusconi, Roberto (dir.) *Women and religion in medieval and Renaissance Italy*, trad. Margery Schneider, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1996 (Version originale 1992).

Burr, David, *The Spiritual Franciscans: From protest to persecution in the century after Saint Francis*, University Park, Penn State University Press, 2001.

Bynum, Caroline W., « Women mystics and Eucharistic devotion in the thirteenth century », *Fragmentation and Redemption. Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York, Zone Books, 1991, p. 119-150.

_____, *Jeûnes et festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale*, trad. Claire Forestier-Pergnier et Eliane Utudjian Saint-André, Paris, Cerf, 1994 (Version originale 1987).

Cannon, Joanna, « Marguerite et les Cortonais : Iconographie d'un 'culte civique' au XIV^e siècle », *Actes du colloque organisé par le Centre de recherche « Histoire sociale et culturelle de l'Occident. XII^e-XVIII^e siècle » de l'Université de Paris X-Nanterre et l'Institut universitaire de France* (Nanterre, 21-23 juin 1993), Publications de l'École Française de Rome, 213 (1995), p. 403-413.

_____, et Vauchez, André, *Margherita of Cortona and the Lorenzetti: Sienese Art and the Cult of a Holy Woman in Medieval Tuscany*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1999.

Cardini, Franco, « Alegrezza Casali. Devota di s. Margherita, figura poco nota della spiritualità cortonese », *Studi Francescani*, LXXXII, 1995, p. 335-344.

Chave-Mahir, Florence, *L'exorcisme des possédés dans l'Eglise d'Occident, X^e-XIV^e siècle*, Turnhout, Brepols, 2011.

Chiffolleau, Jacques, *La religion flamboyante*, Paris, Seuil-Points, 2011.

Coakley, John, *Women, Men, and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators*, New York, Columbia University Press, 2006.

_____, « The limits of religious authority. Margaret of Cortona and Giunta Bevegnati », *Women, Men, and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators*, New York, Columbia University Press, 2006, p. 133-148.

Coccia, Emanuele, « Il canone della passione. Il pathos di Cristo tra antichità e medioevo », *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, Damien Boquet et Piroška Nagy (dir.), Paris, Beauchesne, 2009, p. 123-161.

Cohen, Esther, « Towards a History of European Physical Sensibility: Pain in the Later Middle Ages », *Science in Context*, 8, n° 1 (1995), p. 47-74.

De Miramon, Charles, *Les donnés au Moyen Âge. Une forme de vie religieuse (v. 1180-v. 1500)*, Paris, Cerf, 1999.

Dalarun, Jacques, *François d'Assise : un passage. Femmes et féminité dans les écrits et les légendes franciscaines*, Actes Sud, Arles, 1997.

_____, et Bolher, Danielle, « La différence des sexes », *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne* (Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998) organisés par le CNRS et le Max-Planck-Institut für Geschichte), Jean-Claude Schmitt et Otto G. Oexle (dir.), Paris, Publications de la Sorbonne, 2002.

_____, *Dieu changea de sexe, pour ainsi dire : la religion faite femme, XI^e – XV^e siècle*, Paris, Fayard, 2008.

Dessi, Rosa Maria, « Pratiques de la parole de paix dans l'histoire de l'Italie urbaine », *Prêcher la paix et discipliner la société : Italie, France, Angleterre (XIII-XV^e siècles)*, Rosa-Maria Dessi (dir.), Turnhout, Brepols, 2005, p. 246-278.

Dierkens, Alain, « Réflexions sur le miracle au haut Moyen Âge », *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public*, 25 (1994), p. 9-30.

Duby, Georges et Perrot, Michelle, *Histoire des femmes en Occident, tome 2 : le Moyen Âge*, Christiane Klapisch-Zuber (dir.), Paris, Plon, 1991.

Elliot, Dyan, « Raptus / Rapture », *Cambridge Companion to Christian Mysticism*, Amy Hollywood (dir.), Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

Even-Ezra, Ayelet, « The conceptualization of charisma in the early thirteenth century », *Viator* 44/1 (2013), p. 151-168.

Fiorenza, Elisabeth, *In Memory Of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York, Crossroad, 1983.

Fraeters, Veerle et de Gier, Imke (dir.), *Mulieres Religiosae. Shaping Female Spiritual Authority in the Medieval and Early Modern Periods*, Turnhout, Brepols, 2014.

Garampi, Giuseppe, *Memorie ecclesiastiche appartenenti all'istoria e al culto della beata Clara di Rimini*, Rome, 1755.

Grundmann, Herbert, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin, Ebering, 1935.

Kleinberg, Aviad M., *Prophets in their own country*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1992.

Iozelli, Fortunato, « Margherita da Cortona, 'Nuova Maddalena' », *Studi francescani*, XCIII (1996), p. 347-359.

Jacobelli, Maria C., *Una donna senza volto*, Rome, Borla, 1992.

Jensen, Katherine L., « Mary Magdalen and the mendicants: the preaching of penance in the late Middle Ages », *Journal of Medieval History*, 21, 1995, p. 1-25.

_____, « Maria Magdalena: Apostolorum Apostola », *Women Preachers and Prophets Through Two Millennia of Christianity*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1998, p. 57-96.

_____, *The Making of the Magdalen: Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

_____, « Like a Virgin: The Meaning of the Magdalen for Female Penitents of Later Medieval Italy », *Memoirs of the American Academy in Rome*, Vol. 45 (2000), p. 131-152.

Kienzle, Beverly Mayne et Walker, Pamela J. (dir.), *Women Preachers and Prophets Through Two Millennia of Christianity*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1998.

_____, « Margherita of Cortona: Women, Preaching, and the Writing of Hagiography », *Medieval sermon studies*, 54 (2010), p. 38-50.

La Madeleine (VIII^e – XIII^e siècle). Mélanges de l'École Française de Rome. Moyen Âge, 104/1, Rome, École Française de Rome, 1992.

L'hermite-Leclercq, Paulette, « Le reclus dans la ville au Bas Moyen Âge », *Journal des Savants* (1988), p. 219-262.

_____, « La recluse, la femme et l'amour de Dieu chez Aelred de Rilvaux », *Georges Duby. L'écriture de l'Histoire*, Claudie Duhamel-Amado et Guy Lobrichon (dir.), Bruxelles, De Boeck, 1996, p. 379-384.

Lauwers, Michel, « 'Noli me tangere'. Marie Madeleine, Marie d'Oignies et les pénitentes du XIII^e siècle », *La Madeleine (VIII^e – XIII^e siècle). Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge*, 104/1, 1992, p. 209-268.

_____, « L'institution et le genre. A propos de l'accès des femmes au sacré dans l'Occident médiéval. », *Clio. Histoire, femmes et sociétés* (En ligne), 2 (1995), consulté le 19 mai 2016. DOI : 10.4000/clio.497

Le Goff, Jacques, et Nora, Pierre, (dir.), *Faire de l'histoire : nouveaux problèmes, nouvelles approches, nouveaux objets*, 3 volumes, Paris, Gallimard, 1974.

_____, *Saint François d'Assise*, Paris, Gallimard, 1998.

Leonardi, Claudio (dir.), *S. Chiara da Montefalco e il suo tempo*, Fourth Conference of Ecclesiastical History (Spolete, 28-30 décembre 1981), Florence, La Nuova Italia Editrice, 1985.

Lett, Didier, *Hommes et femmes au Moyen Âge, Histoire du genre, XII^e-XV^e siècle*, Paris, Armand Colin, 2013.

Lévy-Gires, Noëlle, « Se coiffer au Moyen Âge ou l'impossible pudeur », dans *La chevelure dans la littérature et l'art du Moyen Âge*, Chantal Connochie-Bourgne (dir.), Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2014, p. 279-290.

Mancini, Girolamo, *Cortona nel Medioevo*, Florence, l'Etruria, 1987.

McDonnell, Ernest, *The Beguines and Begards in Medieval Culture. With special emphasis on the Belgian scene*, New Jersey, Rutgers University Press, 1954.

McGinn, Bernard, *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism (1200-1350)*. New York, Crossroad Publishing, 1998.

Michetti, Raimondo, « François d'Assise et la paix révélée », *Prêcher la paix et discipliner la société : Italie, France, Angleterre (XIII-XV^e siècles)*, Rosa-Maria Dessi (dir.), Turnhout, Brepols, 2005, p. 279-312.

Moeglin, Jean-Marie, *Les bourgeois de Calais : essai sur un mythe historique*, Paris, Albin Michel, 2002.

Mooney, Catherine M. (dir.), *Gendered Voices: Medieval Saints and Their Interpreters* Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999.

Morenzoni, Franco, « Parole du prédicateur et inspiration divine d'après les *artes praedicandi* », *Prêcher la paix et discipliner la société : Italie, France, Angleterre (XIII-XV^e siècles)*, Rosa-Maria Dessi (dir.), Turnhout, Brepols, 2005, p. 271-290.

Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII (Assise, 11-13 octobre 1979), Assise, S.I.S.F., 1980.

Nagy, Piroska, *Le don des larmes au Moyen Age (V^e-XII^e siècle). Un instrument spirituel en quête d'institution*, thèse de doctorat soutenue à l'EHESS, Paris, le 28 avril 1997, p. 434-451.

_____, « Sharing charismatic authority by body and emotions: the marvellous life of Lukardis von Oberweimar (c. 1262-1309) », *Mulieres Religiosae. Shaping Female Spiritual Authority in the Medieval and Early Modern Periods*, Turnhout, Brepols, 2014, p. 109-126.

Newman, Barbara, « Hildegard and her Hagiographers: The Remaking of Female Sainthood », *Gendered Voices: Medieval Saints and Their Interpreters* Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1999, p. 16-34.

Ortenberg, Veronica, « Le culte de sainte Marie Madeleine dans l'Angleterre anglo-saxonne », dans *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen Âge*, 104/1, École Française de Rome, 1992, p. 13-35.

Paul, Jacques, « L'érémisme et la survivance de la spiritualité du désert chez les Franciscains », dans *Les mystiques du désert dans l'Islam, le Judaïsme et le Christianisme*, Gap, 1975, p. 133-145.

Penco, Gregorio, « Note sull'istituto delle 'conversae' nei secoli XI-XII. », *Benedictina*, 28 (1978), p. 137-142.

Piron, Sylvain, « La pauvreté dans l'expérience et la réflexion franciscaines », *La pauvreté dans les pays riches. Leçons de philosophie économique*, Alain Leroux et Pierre Livet (dir.), *Economica* (2009), p. 36-52.

Pompei, Alfonso, « Il movimento penitenziale nei secoli XII-XIII », *L'ordine della penitenza di San Francesco d'Assisi nel secolo XIII*, Olivier Schmucki (dir.), Rome, Istituto Storico dei Cappuccini, 1973, p. 9-40.

Roggen, Héribert, « Les relations du Premier Ordre avec le Tiers-Ordre », *L'ordine della penitenza di San Francesco d'Assisi nel secolo XIII*, Olivier Schmucki (dir.), Rome, Istituto Storico dei Cappuccini, 1973.

Rubin, Miri, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Saxer, Victor, *Le culte de Marie-Madeleine en Occident, des origines à la fin du Moyen Âge*, Auxerre, Soc. des fouilles archéologiques de Paris, Clavreuil, 1959.

_____, « Les origines du culte de Marie-Madeleine en Occident », dans *Marie-Madeleine dans la mystique, les arts et les lettres* (Actes du colloque international d'Avignon, 20-21-22 juillet 1988), éd. Eve Duperray, Paris, Beauschesne, 1989, p. 33-47.

Schmitt, Jean-Claude, *Mort d'une hérésie : L'Église et les clercs face aux béguines et aux bégards du Rhin supérieur du XIV^e au XV^e siècle*, Paris, Mouton, 1978.

Scott, Joan, « Gender: a useful category of historical analysis », *The American Historical Review*, vol. 91, n. 5 (1986), p. 1053-1075.

Sensi, Mario, « Margherita da Cortona nel contesto storico-sociale cortonese », *Collectanea franciscana*, 69 (1999), p. 223-262.

Temi e problemi nella mistica femminile trecentesca, Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, (Todi, 14-17 octobre 1979), Todi, Accademia Tudertina, 1983.

Vauchez, André, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge (1198-1431)*, Rome, École Française de Rome, 1981.

_____, « Les pouvoirs informels dans l'Église aux derniers siècles du Moyen Âge : Visionnaires, Prophètes et mystiques », *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes*, Vol. 96, n° 1 (1984), p. 281-293.

_____, « Santa Margherita da Cortona : dalla religione civica al culto universale », *Vita religiosa e identità politiche: universalità e particolarismi nell'Europa del Tardo Medioevo*, Pisa, Pacini, 1998, p. 251-262.

_____, *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1999.

_____, *François d'Assise : entre histoire et mémoire*, Paris, Fayard, 2009.

Vecchio, Silvana et Casagrande, Carla, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Aubier, 2003.

Weber, Max, *Economie et Société*, Paris, Plon, 1971.

Weinstein, Donald et Bell, Rudolph M., *Saints and Society*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1982.